

श्री गणेशप्रसाद वर्णी ग्रन्थमाला
सम्पादक और नियामक
डॉ० दरवारीलाल कोठिया

•

प्रकाशक
मन्त्री, श्री गणेशप्रसाद वर्णी जैन ग्रन्थमाला
१/१२ , डुमराँववाग, अस्सी
वाराणसी-५

•

प्रथम संस्करण ११०० प्रति,
वि० स० २०२६, ई० १९६९
द्वितीय संस्करण . ११०० प्रति
फाल्गुनी अष्टमि पूर्णिमा, वि० स० २०३१,
वी० नि० स० २५०१

•

मूल्य पन्द्रह रुपये

भगवान महावीरकी निर्वाण रजतशती
तथा वर्णी शताब्दि के मङ्गलप्रसङ्गपर

•

मुद्रक
वर्द्धमान मुद्रणालय
जवाहर नगर कॉलोनी
दुर्गाकुण्ड रोड, वाराणसी-१

गाथा
३
अर्थ

कर प्रनन्तसम्पत् का पान बनता है - यह स्वकाम मुन्दर नदी -

स्यसनिधयगुणो सनप्रो सव्यस्य सुदरो लोप
बंध कहा सयसते तेरा विश्ववादिगी हुई

जो समय (वदार्थ) सव्यसि निश्चित हो रहा है वही वदार्थ लोक में
सबे लोक में सुन्दर है इसी हेतु से सव्यसि में जो वदार्थ की कथा है वह
विश्ववादि कथियों है अर्थात् निवृत्त है - प्रायः लोक में भी देखा जाता
है जब तक यह सव्यसि के जीवन में वदार्थ गुण गुण में विश्वास रखते
रहता है सर्व प्रायसिगो से विनिर्मल है उ अस्त चारी को उर मान
वदार्थ वदार्थ के अर्थ सव्यसि की मति के समझ विताता है। उर उर
स्नातक को उर उर में प्रवेश होता है तथा मातापिता के प्रायसि के
विश्वस्य अर्थ को स्वीकार करता है तब द्विपद से चतुष्पद को
ता है वदार्थ को बालक हो गया तब अटपद (लोप) सव्यसि वदार्थ
हो जाता है बालक का जब विश्वस्य का स्कार हो गया तब अटपद
(अर्थ) ही जाता है उर उर प्रयत्ने ही जाते से प्राय ही सव्यसि को प्राय
हो जाता है इससे यह तत्व निश्चल जो पर का सम्बन्ध ही इस कथा
र में प्रायसि की स्नात है -

इस गाथा में जो समय का अर्थ है उर का अर्थ यदा एत
ध्यात्मा नदी है निम्न कामान्य वदार्थ है अत एव उर की
वृत्तपति कदाचन श्री अस्त चतु मदारज ने इस रूप को ही है
समयते सव्यसि स्वगुरा पय्यायानु गच्छतीति निरुक्तः - अर्थान्
जो सव्यसि स्वकोप गुरा पय्यायानु की प्राप्ति होता है उसे समय
कहते हैं अतः समय शब्द को अस्त प्रथम प्राकाश काल उर ले
जो व ये उर लिखा जाते हैं इन्ही पर उर का समुदाय ही लोक
है इस लोक में जो भी उर है वह प्रायसे अस्त धर्म की उर
उती है अर्थात् अर्थात् अतन्त धर्मों से तन्तव है अत उर उर
काले पर उर के धर्मों को उर नदी प्रती - यह उर उर
अत्यन्त प्रत्यासत्ति होते पर स्वस्वरूप से पतित नदी होती उर ही
पर रूप से परिणाम नदी उर ही इसी से उर के अतन्त धर्मों को
उर ही उर उर नदी होता है अतः अतः अतः अतः
में उर ही उर ही अतः उर ही उर ही है अतः
निश्चय से सव्यसि रूप उर ही सुन्दरता को पाते हैं यदि इस

समयसारकी महिमा

श्री कुन्दकुन्द आचार्यको वारम्बार नमस्कार हो । उन्हीका यह वास्तविक महोपकार है जो आज इस भारतभूमिमें अध्यात्मका विस्तारसे प्रचार हो रहा है । जिन्होंने उनके द्वारा निर्मित समयसारादि शास्त्रोका अवलोकन किया, उन्होंने वास्तविक आत्मस्वरूपका अनुभव किया ।

जिनकी वृद्धि सूक्ष्म है—वे तो समयसारकी प्रथम गाथामे ही सर्ववस्तुस्वरूप जाननेके सुपात्र हो जाते हैं । प्रथम गाथामें सर्व सिद्ध-भगवान्को नमस्कार किया । इमसे यह तत्त्व दृष्टिमें आता है कि प्रत्येक आत्मामें सिद्धपर्याय शक्तिरूपसे विद्यमान है । तथा नमस्कार करनेमे यह तत्त्व समझमें आता है कि आत्मा सर्वथा शुद्ध नहीं । आत्मानामक वस्तु एक है । उसकी २ अवस्थाएँ हैं—१ सिद्धपर्यायरूप और २ असिद्ध पर्यायरूप ।

परमार्थदृष्टिसे आत्मा अनुपम और अखण्ड है । परन्तु जब पर्यायदृष्टिमे विचार किया जाता है तब अनेक प्रकारसे उस आत्माका निरूपण होता है ।

यही 'संसारिणो मुक्ताश्च' [त० सू० २-१०] सूत्रमें जीवकी दो अवस्थाओ द्वारा सब अवस्थाओका वर्णन किया है । वह कथन पर्यायदृष्टिसे आत्मतत्त्वका है । केवल द्रव्यदृष्टिसे किया हुआ अनुभव यथार्थ नहीं है ।

हमरी गाथामें इसका विस्तारसे वर्णन है । वह इस प्रकार है—

जीवो चरित्त-दसण-णाणट्ठिओ हि ससमय जाण ।

पुग्गलकम्मपदेसट्ठिय च त जाण परसमय ॥ २ ॥

इस गाथामें यह दिखाया गया है कि जो जीव दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यमें स्थित है उसे स्वसमय कहते हैं और जो पुद्गलकर्मप्रदेशोंमें स्थित है उसे परसमय कहते हैं । ये दोनो पर्याय हैं—जिनमें वही जीव है । यद्यपि ये दोनो पर्याय जीवकी हैं, परन्तु इनमें एक पर्याय आत्माको आकुलताकी जननी होनेसे त्याज्य है और दूसरी पर्याय उपादेय है । उसीकी प्राप्तिका उपाय रत्नत्रयरूप पुरुषार्थ है ।

समयसारग्रन्थ अपूर्व आत्मप्राप्तिका साधन है । सर्वसे प्रथम समय (आत्म)—सार प्राप्तिके लिये आत्म-तत्त्वको जाननेकी आवश्यकता है । उसका मूल उपाय 'अह प्रत्यय' है ।

अहप्रत्ययवेद्यता ही आत्मतत्त्वकी ज्ञापक (साधक) है । 'अह सुखी', 'अहं दु खी'—मैं सुखी हूँ, मैं दु खी हूँ—ऐसा बोध जिसमें होता है, वही तो 'अह' पद वाच्य आत्मा है ।

यह प्रत्यय मिथ्यात्वी और सम्यक्त्वी दोनोके होता है । भेद इतना है—जो सम्यग्ज्ञानी जीव केवल आत्माकी श्रद्धा करता है, और मिथ्यात्वी द्रव्यान्तरके मिलाप सहित आत्माका अनुभव करता है ।

समयसारपर लिखना अथवा प्रवचन करना सामान्य नहीं । मैंने जो कुछ लिखा, प्रवचन किया सो दुर्बल अवस्थामें । समय यदि अच्छा आया, कुछ करूँगा, परन्तु आना कठिन है ।

प्रकाशकीय

(प्रथम संस्करण)

गत अक्टूबर १९६८ में श्री गणेशप्रसाद वर्णी ग्रन्थमालासे 'आदिपुराणमें प्रतिपादित भारत' नामका महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ प्रकाशित हुआ था। विद्वत्संसार और सामान्य पाठक-जगत्में इस ग्रन्थका जो समादर एवं स्वागत हुआ वह उल्लेखनीय तथा प्रसन्नतावर्धक है। मार्च १९६९ में 'सत्यकी ओर' कृतिका ग्रन्थमालाने प्रकाशन किया। यह एक छोटी-सी रचना है, पर समाजमें इसकी इतनी माँग हुई कि एक वर्ष भी पूरा नहीं हुआ कि यह संस्करण समाप्तप्राय है।

हमें अत्यधिक प्रसन्नता है कि जिन प्रशममूर्ति आध्यात्मिक सन्तके प्रति कृतज्ञता ख्यापन एवं स्मृतिमें ग्रन्थमाला स्थापित हुई उन्हीं ज्ञानप्रसारक परोपकारी महामना श्री १०५ क्षु० गणेशप्रसादजी वर्णी (अन्ति-मावस्थामें मुनिराज गणेशकीर्ति) का 'समयसार-प्रवचन' आज प्रकट हो रहा है।

इस प्रकार ग्रन्थमाला एक वर्षके भीतर अपने पाठको एवं सरक्षक-सदस्योको तीन महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ देनेमें समर्थ हो सकी है। हम नहीं जानते कि इतने जल्दी इन ग्रन्थ रत्नोंके प्रस्तुत करनेमें कौन-सी दैवी शक्ति काम कर रही है। हमें तो लगता है कि पूज्य वर्णीजीका परोक्ष प्रभावपूर्ण पुण्य कार्य कर रहा है, जिसके कारण समाजके उदार सज्जन सकेत या प्रेरणा पाते ही अपना आर्थिक सहकार सदा देनेको तैयार रहते हैं। हमारा अनुभव दृढ होता जाता है कि समाज उचित दिशामें आर्थिक सहायता दिल खोलकर देती है।

समयसार-प्रवचनके प्रकाशनके साथ एक कहानी है। वर्णीजी इसे प्रकाशित नहीं करना चाहते थे। उनके निकट सूत्र जब उसके प्रकाशनके लिए उनपर जोर देते थे, तो वे इतना ही कहकर उन्हें टाल देते थे कि भैया ! कुन्दकुन्द महाराज और अमृतचन्द्रस्वामीकी सूर्य-चन्द्र प्रकाशकी तरह प्रकाशक कृतियोंके सामने मेरा जुगनुसे भी कम प्रकाशक प्रवचन क्या लाभदायी होगा ?—उससे कोई लाभ नहीं होगा। जब उनसे पुन कुछ काल वीतनेपर कहा जाता, तब भी वे वही उपर्युक्त उत्तर देते थे। इससे कुछ लोगोंकी यह धारणा हो गयी थी कि वर्णीजी जब उसका प्रकाशन नहीं चाहते और उसे न्यून बतलाते हैं तो उसे प्रकाशमें नहीं लाना चाहिए। किन्तु एक दूसरा पक्ष था, जो उसे प्रकाशमें लानेके लिए उत्सुक था। इस पक्षका कहना था कि जब सावनकी अन्धेरीमें चन्द्रका प्रकाश नहीं होता तब पथिक जुगनुके अल्प प्रकाशके सहारे अपना मार्ग तय कर लेते हैं। आपका प्रवचन भले ही विद्वानोंके लिए उपयोगी न हो, किन्तु सैकड़ों ऐसे व्यक्ति हैं जो कुन्दकुन्द महाराज और अमृतचन्द्रस्वामीकी कृतियोंका रसास्वाद लेना चाहते हैं, पर अपनी बुद्धिमन्दताके कारण वे उनका रसास्वाद नहीं ले पाते—वे उससे वञ्चित रहते हैं। आपकी कृतिके सहारे वे उसका भी रसास्वाद ले सकेंगे। वर्णीजी इन्हें भी टाल देते थे। अन्ततः गत्वा उनके समक्ष समय-सार-प्रवचनका प्रकाशन न हो सका।

डॉ० नरेन्द्रकुमारजी एम० ए०, साहित्याचार्य पूज्य वर्णीजीके उपदेशों और पत्रोंका सम्पादन कर चुके थे और उनका प्रकाशन 'वर्णी-वाणी' के नामसे अनेक भागोंमें वर्णी-ग्रन्थमाला कर चुकी थी। उनकी तीव्र भावना थी कि वर्णीजीका समयसार-प्रवचन अवश्य प्रकाशित होना चाहिए। इसके लिए उन्होंने ला० फिरोजोलालजी दिल्लीको प्रेरित किया और उनके आर्थिक द्रव्यसे मूल ग्रन्थकी फोटो-कापी लिवायी। ला०

फिरोजीलालजीने पुत्र-गोदकी रस्मपर १० मई १९६७ को हमें दिल्ली बुलाया। डॉ० नरेन्द्रकुमारजी भी पहुँच गये थे। तब हुआ कि समयसार-प्रवचनका प्रकाशन वर्णी-ग्रन्थमालाके तत्त्वावधानमें लालाजी अपने 'वर्णी अहिंसा प्रतिष्ठान' से करें और मूल प्रति पार्श्वनाथ दि० जैन उदासीनाश्रम ईसरीसे हम मंगा लें।

परन्तु कुछ महीनों बाद दुर्भाग्यवश उक्त व्यवस्था टूट गयी और हम निराश होकर चुप हो गये। दो वर्ष बाद लोगोकी प्रेरणासे, जिसमें सम्पादकजीकी प्रेरणा विशेष थी, वर्णी-ग्रन्थमालासे उसे प्रकाशित करनेका निश्चय किया गया। जैसा कि सम्पादकीयमें सम्पादकजीने उल्लेख किया है कि सम्पादित पाण्डुलिपिका मूल ग्रन्थमें मिलान और सशोधनका कार्य श्रीमान् पं० जगन्मोहनलालजी शास्त्री कटनीने किया है। निम्नन्देह उनका यह योगदान स्तुत्य है।

अनेक ग्रन्थोके नुयोग्य संशोधक, टीकाकार और सम्पादक श्रीमान् पण्डित पन्नालालजी वसन्त, साहित्याचार्यने पूज्य वर्णीजीकी 'मेरी जीवनगाथा' के दोनो भागोकी तरह इसका भी तत्परता, परिश्रम और सच्चे साहित्यकारकी भाँति सम्पादन किया है। यद्यपि उनकी यह सम्पादित पाण्डुलिपि कुछ महीनोमें ही तैयार हो गयी थी, किन्तु ग्रन्थमालाके नामने तत्काल आर्थिक कठिनाई होने और नयी व्यवस्थाके जमानेमें श्रम और समय अपेक्षित होनेसे कुछ विलम्ब हो गया। साहित्याचार्यजी, लिए हुए किसी भी दायित्वमें प्रमाद करना नहीं जानते। विद्वानोकी नयी पीढीमें दो ही साहित्यिक विद्वान् नजर आते हैं जो तत्परता और शीघ्रतासे साहित्यिक कार्योंको गति देते और उन्हें मूर्त रूप प्रदान करते हैं। वे हैं साहित्याचार्यजी और डॉ० नेमिचन्द्रजी शास्त्री थारा। हमें इन विद्वानोपर गर्व है और खुशीकी बात यह है कि ग्रन्थमालाको इन दोनो विद्वानोका सहकार प्राप्त है। डॉ० नेमिचन्द्रजी तो सहयोगी मन्त्री भी हैं।

प्रस्तावनामें सम्पादकजीने कुन्दकुन्दस्वामी, उनके समयसार एवं अन्य ग्रन्थो, टीकाकारो टीकाग्रन्थो और ग्रन्थ-विषयका विस्तारसे परिचयात्मक ऊहापोह किया है। अत इस सम्बन्धमें और विशेष कहनेकी आवश्यकता नहीं है। हाँ, एक अन्वेषकदृष्टिमें कुन्दकुन्दके विदेह-गमनके प्रकाशक प्रमाणोकी खोज निरन्तर जारी रहना चाहिए। साथ ही देवसेनके दर्शनसारगत उल्लेखपर, जिसमें कुन्दकुन्दके विदेहगमनका स्पष्ट निर्देश है, मन्देह नहीं किया जाना चाहिए। आचार्य कुन्दकुन्दका 'सुय-केवली-भणिय' (१-१) विशेषण विशेष ध्यातव्य है। अमृतचन्द्रसूरिने इसका अर्थ 'श्रुतप्रकाशित और केवलीभणित' किया है, जिसका तात्पर्य है कि कुन्दकुन्द ऐमे 'समय-पाहुड' की रचना कर रहे हैं जो श्रुत (श्रुतकेवली अथवा आगम) और केवली प्रतिपादित है। इससे जहाँ उसमें स्वरुचिविरचितत्वका परिहार किया गया है, वहाँ श्रुतकेवली प्रकाशित और केवली कथित तत्त्व होनेसे प्रामाणिकता भी प्रकट की गयी है। अतएव समीक्षको एव ऐतिहासिकोके लिए कुन्दकुन्दका यह विशेषण और अमृतचन्द्रसूरि कृत उसका व्याख्यान उपेक्षणीय नहीं है। प्रमाणोके सामने आनेपर कुन्दकुन्दके विदेहगमन पर और अधिक प्रकाश पड़ सकता है।

ऊपर कहा गया है कि वर्णी-ग्रन्थमाला समाजके आर्थिक सहकारपर निर्भर है। अतएव इसके प्रकाशनकी एक योजना बनायी गयी कि यदि कुछ महानुभाव प्रस्तुत ग्रन्थकी १००, ५०, २५, १० आदि प्रतियाँ खरीद लें या उत्तनी प्रकाशन-सहायता दे दें तो यह ग्रन्थ सरलतासे प्रकाशमें आ जायेगा। तदनुसार हमने कुछ पत्र लिखे और कुछ स्थानोपर गये। हमें प्रसन्नता है कि लगभग ३००-४०० प्रतियोके पेशगी ग्राहक या सहायक हो गये। आज इन्ही उदार सज्जनोंके सहयोगसे केवल साढे तीन माहमें ग्रन्थ छपकर तैयार हो गया। हम इन सभी आर्थिक सहयोगियोके आभारी हैं।

यदि ला फिरोजीलालजी, जो पूज्य वर्णीजीके परमभक्तोमेंसे हैं और बड़े उदार प्रकृतिके हैं तथा डॉ०

नरेन्द्रकुमारजी, जिन्होंने इस ग्रन्थके प्रकाशनमें सर्वप्रथम पहल की और जिनकी भावना इसे शीघ्र प्रकाशमें लानेकी रही, मूल ग्रन्थकी फोटो-कापी न कराते एव प्रकाशनके लिए आगे न आते, तो शायद यह अभी प्रकाशमें न आ पाता। अतः हम इन दोनों ही महानुभावोंको हृदयसे धन्यवाद दिये बिना नहीं रह सकते।

आदरणीय प० जगन्मोहनलालजी शास्त्री, उपाध्यक्ष वर्णी-ग्रन्थमालाने हमरि अनुरोधपर पाहुनिपिक्र। वाचन किया और अपने मूल्यवान् परामर्ग दिये। और प्राक्कथन लिख देनेकी कृपा की, अतः हम उनके भी आभारी हैं। वन्धुवर पं० पन्नालालजी साहित्याचार्यने पूज्य वर्णीजीका एक और महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ सम्पादितकर ग्रन्थमालाको दिया और शतश पाठकोंको लाभान्वित किया, एतदर्थ उन्हें हार्दिक धन्यवाद है।

ग्रन्थके सुन्दर और शीघ्र मुद्रणके लिए प्रिय बाबूलालजी फागुल्ल सचालक महावीर प्रेस और उनका परिकर भी धन्यवादाहर्ह है।

(डॉ०) दरबारी लाल कोठिया
मंत्री

भाद्रगुल ५

वी० नि० २४९५

१५-९-६९

द्वितीय संस्करण

हमें हर्ष है कि पूज्य वर्णीजी (मुनि गणेश कीर्ति) महाराजके इस समयसार-प्रवचनको पाठकोने अत्यधिक पसन्द किया। वीर-निर्वाण मवत् २४९५ में इसका प्रथम संस्करण निकला था और वह एक वर्ष पूर्व ही समाप्त हो गया था। पाठकोकी निरन्तर माँग आ रही थी।

अतः आज द्वितीय संस्करणको प्रकाशित करते हुए हमें उतनी ही प्रसन्नता है जितनी प्रथम संस्करणके प्रकाशनके समय थी। आशा है अब पाठकोकी माँगको हम पूरा करनेमें सक्षम हो सकेंगे।

इस समय ग्रन्थमाला आर्थिक संकटमें चल रही है। वर्णी-वाणी, जैनदर्शन, सत्यकी ओर, अध्यात्म-पत्रावली और समयसार-प्रवचनके पूर्व संस्करण समाप्त हो जानेसे उनका पुनः प्रकाशन कराया गया है और जिनमें लगभग तीस हजार रुपया लग चुका है। हमें तत्काल दश हजार रुपयोकी और जरूरत है, जिमसे प्रेस आदिका बकाया रुपया चुकाया जा सके। अनुरोध है कि समाजके साहित्यानुरागी ग्रन्थमालके संरक्षक-सदस्य एव ग्राहक बनकर हमें सहायता करें तथा उदारदानी ग्रन्थमालाको दान देकर सहयोग करें।

सबके आभार सहित

चमेली कुटीर, डुमराँव बाग

अस्सी, वाराणसी-५

२७ मार्च, १९७५

(डॉ०) दरबारी लाल कोठिया
मंत्री

प्राक्कथन

प्रस्तुत 'समयपाहुड' (समयसार) श्रीमत्कुन्दकुन्दाचार्यप्रणीत अनुपम अध्यात्मग्रन्थ है । इसकी एक आत्मख्याति नामकी संस्कृत-टीका आचार्य अमृतचन्द्र द्वारा तथा दूसरी तात्पर्यवृत्ति नामकी संस्कृत-टीका, उनके बाद जयसेनाचार्य द्वारा रची गयी है । इसका सर्वप्रथम हिन्दी अनुवाद पण्डितप्रवर जयचन्द्रजीने किया है । यह अनुवाद अमृतचन्द्राचार्यकृत टीकापर आवृत है । इसका नाम 'आत्मख्याति-समयसार' है ।

समयसारके अध्येता उसकी रचनाकालके बादमे ही प्रायः अनेक आचार्य होते आये हैं । अनेक मनी-पियोंने कुन्दकुन्दाचार्यको अपने ग्रन्थोंमें बहुमान देकर स्मरण किया है । भगवान महावीर तथा गौतम गण-वरके बाद यदि किसी आचार्यका उल्लेख मंगलाचरणमें मंगलप्रदाताके रूपमें किया गया है तो वह भगवान् कुन्दकुन्दाचार्यका ही है ।^१

यद्यपि घर्मोपदेष्टा अन्य अनेक आचार्य भी हुए हैं तथापि श्रीकुन्दकुन्दका नाम उनके उत्तरवर्ती सभी आचार्योंकी जिह्वापर नृत्य करता आया है ।

आचार्य अमृतचन्द्र और जयसेनके उत्तरवर्तियोंमें इस ग्रन्थके अध्ययन करनेवालोंमें हिन्दीके कविवर वनारसीदासका नाम विशेष उल्लेखनीय है । इन्होंने अपने "अर्धकथानक"में इसके अध्ययनकी चर्चा की है । इसके अतिरिक्त कविवरने "नाटक समयसार" नामसे छन्दोबद्ध रचना करके तो समयसारको हिन्दी जगतमें आदृत बनाया है । हिन्दीके जैन कवियोंमें कविवर दीलतराम, धानतराय, भागचन्द्र आदिकी रचनाओंमें जो अध्यात्मके दर्शन होते हैं वह सब कुन्दकुन्दके समयसारका ही प्रभाव है । प्रतीत होता है कि ये विद्वान् उक्त महान ग्रन्थके गहरे स्वाध्यायी थे ।

पूज्य श्री १०५ वर्षी गणेशप्रसादजी महाराजने अपने जीवनके करीब ५० वर्ष, इस महान् ग्रन्थके पारायणमें व्यतीत किये हैं । अपने अध्ययनकालसे लेकर मेरा सम्पर्क पूज्य वर्णीजीसे था । यद्यपि हमारे न्याय-शास्त्रके विद्यागुरु स्व०श्रीमान् आदरणीय प०अम्बादासजी शास्त्री थे, जो पूज्य वर्णीजीके भी विद्यागुरु थे, तथापि हम अपने सहाध्यायियोंके साथ वर्णीजीके पास भी उक्त विषय पढते थे, इस नाते तथा सप्तम प्रतिमाधारी विद्वान् ब्रह्मचारी होनेके नाते भी हम सब उन्हें अपना गुरु ही मानते थे । वर्णीजीका मुझपर अत्यधिक स्नेह इस कारण भी था कि उन्होंने सप्तम प्रतिमाकी दीक्षा मेरे पूज्य पिता ब्रह्मचारी गोकुलप्रसादजीके पास ली थी । ऐसे महान् सन्तका स्नेहभाजन होना मेरा परम सौभाग्य था ।

पूज्य वर्णीजीके मुखारविन्दसे मुझे समयसारके प्रवचन सुननेका अवसर प्रायः सदा मिलता था । मैं उन्हें प्रायः समयसारका ही स्वाध्याय करते पाता था । ग्रन्थराज उनके लिए 'सुधानिधि' थे । वे कभी-कभी स्वप्नमें भी समयसारका स्वाध्याय किया करते थे और उनके समीप रहनेवाले उनके मुखसे सोते समय पक्तियोंका पाठ सुनते थे ।

१ मंगल भगवान् वीरो मंगल गौतमो गणी ।

मंगलम् कुन्दकुन्दाचार्यो जैनघर्मोऽस्तु मंगलम् ॥

इसी युगमें ब्र० शीतलप्रसादजी तथा कारजके भट्टारक श्रीवीरनेसस्वामी भी समयसारके अध्येता हुए हैं। पर इस अमृतका स्वाद वे शायद अपने तक ही सीमित रख नके। ब्र० शीतलप्रसादजीने इस त्रिपयपर कुछ पुस्तकें भी लिखी हैं।

श्री कानजीस्वामी तो समयसारसे इतने प्रभावित हैं कि वे अहर्निच प्रायः इसीका स्वाध्याय एव प्रवचन करते हैं। उन्होंने समयसारके अध्ययनके आधारपर स्वयंको तथा अपने हजारों शिष्योंको अध्यात्मकी ओर मोड़ दिया है।

पूज्य वर्णीजी अध्यात्मरसके रसिक थे। दूसरोको भी उसका रसास्वाद करानेमें उनकी माधुरी वाणी समर्थ थी। जब पूज्यश्रीका प्रवचन होता था, तो ऐसा लगता था कि इनकी वाणी कैसे पकड़कर रख ली जाय, जो कालान्तरमें भी हमारे हृदयमें सुवा-सिंचन करती रहे। इस उद्देश्यकी पूर्तिके लिए अनेक बार वर्णीजीसे प्रार्थना की कि वे समयसारपर कुछ लिखें।

वर्णीजीने अनेक श्रोताओंके आग्रहवश चुपचाप लिखना भी प्रारंभ कर दिया था। उनके स्वर्ग प्रयाणके बाद शोध हुई तो उनके लिखे समयसार-प्रवचनकी पाण्डुलिपि पायी गयी। वर्णीजीकी भाषा वृन्देलखण्डी मिश्रित थी, अतः उनका समयसार-प्रवचन भी स्वाभावतः वैसी ही भाषामें लिखा गया। सर्वसाधारणकी, जो खड़ी हिन्दीसे परिचित है, कठिनाई भी हल हो सके, इस अभिप्रायसे यह आवश्यक समझा कि इसे खड़ी भाषामें अवतरित किया जाय। यह कार्य श्री प० पन्नालालजी साहित्याचार्य सागरने करना स्वीकर किया और उसे बहुत सुन्दर स्वरूप दिया, जो वर्णी-ग्रन्थमाला द्वारा प्रकट होकर आज आपके सामने आ रहा है।

१० सितम्बर १९६९,
कटनी

जगन्मोहनलाल शास्त्री

सम्पादकीय

श्री १०५ क्षुल्लक गणेशप्रसादजी वर्णी महाराज, जिन्होंने ईसरीमे अन्तिम समय दिगम्बर मुनि-दीक्षा धारण कर श्री १०८ गणेशकीर्ति महाराज नामसे भाद्रपद कृष्ण ११ वि० स २०१८ को स्वर्गारोहण किया था, समयसारके माने हुए विद्वान् और कुशल प्रवक्ता थे। वे न्यायके आचार्य थे और सस्कृतभाषापर पूर्ण अधिकार रखते थे। कुन्दकुन्दस्वामीके द्वारा विरचित समयसार आत्म-तत्त्वका वर्णन करनेवाला सर्वश्रेष्ठ ग्रन्थ है। श्रीअमृतचन्द्रसूरि और जयसेनाचार्यने उसपर सस्कृत-टीकाएँ लिखकर उसके गम्भीर भावको सरलतासे समझाकर जनसाधारणका बहुत उपकार किया है। यह समयसार वर्णीजी महाराजको अत्यन्त प्रिय था। जीवनके अन्तिम वर्षोंमे तो वे 'सर्वं त्यज, एकं भज' के सिद्धान्तानुसार अन्य ग्रन्थोंसे अपना उपयोग हटाकर एक समयसार पर ही अपना उपयोग केन्द्रित करने लगे थे। उन्हे अमृतचन्द्रसूरि द्वारा विरचित आत्मख्याति सहित समयसार कण्ठस्थ था। उनके मुखारविन्दसे समयसारका प्रवचन सुनते समय श्रोताको जो आनन्द प्राप्त होता था उसका वर्णन वही कर सकता है जिसने कि उस प्रवचनको मनोयोगपूर्वक साक्षात् सुना है। समयसारका सस्कार उनके हृदयमे इतना अधिक आरूढ हो गया था कि वे स्वप्नमें भी इसका प्रवचन करते थे। ईसरीमे उनके समीप रहनेवाले लोगोंके मुखसे सुना है कि पूज्य वर्णीजी स्वप्नमे भी अमृतचन्द्रसूरिकी आत्मख्यातिके साथ समयसारकी कितनी ही गाथाएँ अविकल बोलते रहते थे। उनकी यह क्रिया स्वप्नमे जब कभी २०-२५ मिनट तक अविरल चलती रहती थी।

इस समय समयसारके स्वाध्यायमे पर्याप्त वृद्धि हो रही है। जो 'समयसार' शब्दका अर्थ नहीं समझते हैं, निश्चय और व्यवहार नयका स्वरूप नहीं जानते हैं वे भी हाथमे समयसार लिये देखे जाते हैं। कहना चाहिये कि यह समयसारका युग है। कुन्दकुन्द महाराजके हृदय-हिमालयसे जो अध्यात्मकी मन्दाकिनी प्रवाहित हुई, उसकी सरस-शीतल धारामे अवगाहनकर ससार-भ्रमणसे सतप्त मानव परमशान्तिका अनुभव करें, यह बड़ी प्रसन्नताकी बात है। समयसारने अनगिनत जीवोका कल्याण किया है। उसका स्वाध्याय कर अन्य अनेक धर्मी लोग शाश्वत कल्याणकारी दिगम्बर धर्ममे दीक्षित हुए हैं। कविवर बनारसीदासजी, शतावधानी रायचन्द्रजी और सोनगढके श्रीकानजी स्वामी इसके प्रत्यक्ष उदाहरण हैं।

संपर्कमे रहनेवाले लोगोने पूज्य वर्णीजी महाराजसे जब इस बातका आग्रह किया कि महाराज! आप समयसारके अधिकारी विद्वान् है, अधिकारी इसलिये कि आप न केवल हिन्दी टीकाओके आधारसे इसके ज्ञाता हुए हैं किन्तु प्राकृत और सस्कृत भाषामे विरचित मूलग्रन्थ तथा उसकी सस्कृत-टीकाओके एक-एक पदका विश्लेषणकर उसके ज्ञाता हुए हैं, साथ ही आपकी प्रवचन-शैली भी आकर्षक एवं उच्चकोटिकी है, जिससे साधारण-से-साधारण श्रोता भी गहन तत्त्वको सरलतासे हृदयगम कर लेता है। अतः आपके द्वारा इसकी टीका लिखी जावे—इसपर प्रवचन किये जावें, जिससे भविष्यमे भी जनता लाभान्वित होती रहे। तब लोगोकी, प्रार्थना सुनकर

वे सहजभावसे यह कहकर टाल देते थे कि 'भैया मिश्रीके चखनेमें ही आनन्द है उसके गुणवर्णन-मे नहीं।' फिर भी इस ओर उन्होंने ध्यान दिया और अपनी दिव्य लेखनीसे समयसारकी टीका लिखकर अपनी स्वाध्याय-मञ्जूषामे रख ली।

जब जबलपुरमे महाराजश्रीका चातुर्मास हो रहा था, तब हमारे एक मित्रने पत्र लिखा कि पूज्य वर्णीजी महाराजने अपनी आत्मकथा और समयसारकी टीका लिखकर पूर्ण कर ली है, इसे प्राप्त करनेका प्रयत्न करो। प्रयत्न करनेपर भी ये अमूल्य रत्न उन्होंने प्रदान नहीं किये। प्रत्येक कार्य समय आनेपर ही सिद्ध होता है। जबलपुरसे सागरकी ओर विहार करते हुए आप मलहरा आ गये थे। उसी वर्ष सागरमे भारतवर्षीय दिगम्बर जैन विद्वत्परिषद्की ओरसे द्वितीय शिक्षण शिविरका आयोजन हो रहा था। इसका निमन्त्रण देनेके लिए मैं स्वयं मलहरा गया था। मध्याह्नकी सामायिकके बाद उन्होंने आत्मकथाका वह प्रकरण उपस्थित जनताके समक्ष स्वयं सुनाया, जिसमे उन्होंने अपनी धर्ममाता पूज्या चिरोजावाईजीके जीवनपर प्रकाश डाला था। उसे सुनकर सबका हृदय गद्गद हो गया। मैं आत्मकथाकी उन कापियोको प्राप्त करनेके लिए प्रयास करता रहा। फलतः वे उन्होंने मुझे दे दी। शिक्षण-शिविरके कार्यक्रमसे निवृत्त होते ही मैं उनकी पाण्डुलिपिमे सलग्न हो गया और ३-४ माहके भीतर उसका एक व्यवस्थित रूप सामने आ गया। 'मेरी जीवन-गाथा' के नामसे 'वर्णी ग्रन्थमाला वाराणसी' के द्वारा उसका प्रकाशन हो गया। इस तरह एक रत्न तो सामने आ गया था। परन्तु दूसरा रत्न 'समयसारकी टीका' को उन्होंने प्रकाशमे नहीं आने दिया।

समाधिमरणके बाद जब उनकी स्वाध्याय-सामग्री देखी गई तब उसमे यह टीका प्राप्त हुई। इसके प्रकाशनेके लिये श्रीनरेन्द्रकुमारजी एम० ए०, साहित्याचार्यने, जो अब पी-एच० डी० भी हैं, बड़ा प्रयत्न किया। ला० फिरोजीलालजी दिल्लीको प्रेरित करके उनके आर्थिक सहकारसे इसके समस्त पृष्ठोंको टाईप कराकर उन्होंने ४-६ प्रतियाँ तैयार कराईं और विद्वानोंके पास भेजी। फिर भी उसके प्रकाशनका सुयोग नहीं बना। पिछले वर्षोंमे ईसरीमें होनेवाली मन्दिरप्रतिष्ठाके अवसरपर श्री प० कैलाशचन्द्रजी, प० जगन्मोहनलालजी तथा खुशालचन्द्रजीके साथ मैं भी वहाँ गया था। प्रसन्नताकी बात है कि वर्णी ग्रन्थमालाके मंत्री डॉ० दरबारीलालजी कोठियाने प० कैलाशचन्द्रजी द्वारा मूलकापी ग्रन्थमालासे प्रकाशित करनेके विचारसे वाराणसी मगवा ली और वह उनकी तथा प० जगन्मोहनलालजीको सलाहसे सपादनार्थ मुझे भेज दी।

वर्णीजी द्वारा लिखित समयसारको देखनेकी उत्सुकता बहुत पहलेसे हृदयमे विद्यमान थी, अतः इसका अध्ययन शुरू कर दिया। देखनेपर ऐसा लगा कि यह टीका एक प्रवचनके रूपमे है, जिसमे उन्होंने अधिकांश अमृतचन्द्रसूरिकी आत्मख्यातिटीका, कही-कही जयसेनाचार्यकृत तात्पर्य-वृत्ति और अनेक शास्त्रोंके अध्ययनसे प्राप्त अपने जिनागम-सम्बन्धी अनुभवका आश्रय लिया है। समयसारके गूढ भावको उन्होंने बड़ी सरलतासे अनेक दृष्टान्त देकर स्पष्ट किया है। साथ ही अमृतचन्द्रसूरि द्वारा निर्मित कलश-काव्योंका भी कही अर्थरूपमे और कही भावार्थरूपमे व्याख्यान किया है। यह प्रवचन उन्होंने नातिविस्तर और नातिसंक्षेपकी पद्धतिसे लिखा है। इस प्रवचनके आधारपर श्रोता श्रीकुण्डकुन्दस्वामी और अमृतचन्द्रसूरि द्वारा प्रतिपादित तत्त्वको सरलतासे ग्रहण कर सकता है। कितने ही प्रवचन मूल लक्ष्यसे भटककर प्रवाहमें अन्यत्र वह जाते हैं परन्तु पूज्य वर्णीजीवा यह प्रवचन मूलानुगामी है।

वादमें-इसे सपादित करनेका कार्य शुरू किया। सपादन करते समय समयसारकी दोनो सस्कृत-टीकाओ तथा प० जयचन्द्रजी कृत हिन्दी टीकाको सामने रखा गया तथा पूज्य वर्णीजीने जो लिखा है उसका उनसे मिलान किया गया। उन्होंने अपने इस प्रवचनमें अमृतचन्द्रसूरिके कलशोंपर व्याख्यान तो किया था—कही अर्थके रूपमें और कही भावार्थके रूपमें, परन्तु मूल श्लोकोको उद्धृत नहीं किया था। आज समयसारके अध्येताओंमें कलशोंके स्वाध्यायका भी प्रचार बढ़ रहा है। इसके ऊपर स्वतन्त्र टीकाएँ भी प्रकाशित हुई हैं पर बीच-बीचमें समयसारकी गाथाओका सदर्थ टूट जानेसे वे अपूर्ण-सी दिखती हैं। अतः मैंने कलशोंके मूल श्लोक भी तत् तत् प्रकरणोंमें उद्धृत कर दिये तथा जहाँ जैसा आवश्यक दिखा उसके अर्थ और भावार्थको स्पष्ट कर दिया। वर्णीजीके द्वारा लिखित प्रतिमें अन्तके स्याद्वादाधिकारके प्रवचनके पृष्ठ नहीं मिले। ये पृष्ठ कही गुम गये या लिखे ही नहीं गये, इसका निर्णय नहीं हो सका। ग्रन्थ अपूर्ण न रहे, इस भावनासे मैंने श्रीजयचन्द्रजीकी हिन्दी-टीकाके आध्यायपर स्याद्वादाधिकारका हिन्दी-व्याख्यान स्वयं लिखकर जोड़ दिया है। वर्णीजीकी भाषा अपनी एक शैली स्वयं रखती है, उसमें यद्यपि आधुनिक खड़ी बोली और सस्कृतबहुल शब्दोंका आश्रय कम है तथापि उसमें माधुर्य है, आकर्षण है और हृदयगत भावको प्रकट करनेकी अद्भुत क्षमता है। इसलिये परिमार्जनके नामपर उसमें उतना ही परिमार्जन किया गया है जितना कि अत्यन्त आवश्यक दिखा। कही-कही कुछ उदाहरण एकसे अधिक बार आ गये थे उन्हें अलग कर दिया।

इस ग्रन्थका सपादन करते समय अन्तरङ्गमें बड़ा आह्लाद था, ऐसा लगता था कि एक अपूर्व ग्रन्थ जनकल्याणके लिये सामने आ रहा है, इसलिये दिनभर सस्थाओंके कार्योंमें व्यस्त रहनेके बावजूद भी रात्रिके दो-दो बजे तक अथवा जब नीद खुल गई तभी यह कार्य होता रहा। ऐसा लगता था कि जैसे कोई अदृश्य शक्ति इस कार्यमें मुझे शक्ति प्रदान कर रही है।

ग्रन्थ तैयार होनेपर मुझे लगा कि इस ग्रन्थका सम्बन्ध एक ऐसे उच्च सयमी एव ख्याति-प्राप्त विद्वान्के साथ है जो समाजमें जन-जनकी श्रद्धाके भाजन थे और वर्तमानमें विद्यमान नहीं हैं। 'जीवन-गाथाके' दोनो भागोंका सपादनकर उनकी पाण्डुलिपियाँ उन्हें दिखाकर तथा अक्षरशः उन्हें सुनाकर अपने दायित्वसे मुक्त हो गया था। पर यह संस्करण उनके अभावमें प्रकाशित हो रहा है, अतः चिन्तित था कि ग्रन्थमें कही कोई त्रुटि न रह जावे। फलतः मैंने इसे अन्य विद्वानोंको भी दिखा लेना उचित समझा। श्री प० कैलाशचन्द्रजी शास्त्री और प० दरवारीलालजी कोठियाकी समत्यूनुसार सपादित पाण्डुलिपि श्रीमान् प० जगन्मोहनलालजी शास्त्री कटनीके पास भेज दी। हर्षकी बात है कि उन्होंने पूज्य वर्णीजी द्वारा लिखित मूल प्रति तथा समयसारकी अन्य प्रतियोंको सामने रखकर अक्षरशः उसका अवलोकन किया तथा जहाँ सुधार आवश्यक समझा उसकी एक सूची बनाई और उसे लेकर सागर पधारे। यहाँ ५ दिन रहे तथा सपादित पाण्डुलिपिका पुनः वाचन कराकर ऊहापोहपूर्वक आवश्यक सुधारोंको यथास्थान आयोजित कराया। मैं पण्डितजीकी इस तल्लीनतासे मन-ही-मन बड़ा प्रसन्न हो रहा था। इस तरह पण्डितजीके निरीक्षणके बाद पाण्डुलिपिकी पूर्णताके विषयमें मैं आश्वस्त हो सका। पण्डित जगन्मोहनलालजी एक-एक शब्द-विन्यासको बड़ी बारीकीसे परखते हैं। समयसारका अनुभव भी आपका उत्तम है। इस कार्यमें उन्होंने जो सहयोग प्रदान किया उसके लिये मैं अत्यन्त आभारी हूँ।

संपादनके पूर्व इसके प्रकाशनकी जो व्यवस्था निश्चित हुई थी वह विघटित हो गई, इसलिए नवीन व्यवस्थाके लिए वर्णी-ग्रन्थमालाको प्रयास करना पडा और इसमें कुछ समय भी लग गया। पर मेरा हृदय इस ग्रन्थको जहाँसे प्रकाशित करना चाहता था वहीसे इसका प्रकाशन हो रहा है, यह प्रसन्नताकी बात है। वर्णी-ग्रन्थमाला पूज्य वर्णीजीके नामसे सम्बद्ध है तथा उन्हींके वरद हस्त एव शुभाशीर्वादसे इसका कार्य प्रारम्भ हुआ था। सर्वप्रथम 'मेरी जीवन-गाथा'के नामसे वर्णीजीकी आत्मकथाका प्रथम भाग इस ग्रन्थमालासे प्रकाशित हुआ था। उसके बाद वर्णीजीसे सम्बद्ध मेरी जीवनगाथा द्वितीय भाग, वर्णी-वाणी ४ भाग आदि अनेक ग्रन्थ और भी इस ग्रन्थमालाने प्रकाशित किये हैं। वर्तमानमें उसके उत्साही मन्त्री श्री डॉ० दरबारीलालजी कोठिया ग्रन्थमालाके संचालनमें बड़ा श्रम, समय और मनोयोग देते हैं। प्रूफ देखने आदिका कार्य भी आप निःस्पृहभावसे स्वयं निपटा लेते हैं। उन्हींके परिश्रमस्वरूप इस ग्रन्थका प्रकाशन वर्णी-ग्रन्थमालासे हो रहा है, अतः वे धन्यवादके पात्र हैं। धन्यवादके प्रकरणमें श्री नरेन्द्रकुमारजीका नाम अविस्मरणीय है, क्योंकि उनके प्रयत्नके फलस्वरूप ही यह ग्रन्थरत्न प्रकट हो रहा है।

अन्तमें इस ग्रन्थके संपादनमें हुई त्रुटियोंका उत्तरदायित्व मुझपर है और मैं इसके लिये विद्वत्समाजसे क्षमाप्रार्थी हूँ। भावना है कि घर-घरमें इसका प्रचार हो और सभी लोग इसके माध्यमसे श्रीकुन्दकुन्दस्वामीकी देशनाको समझनेका प्रयत्न करें।

विनीत
पन्नालाल जैन

प्रस्तावना

ग्रन्थकार श्री कुन्दकुन्दाचार्य और उनका प्रभाव

- इस समयप्राभृत अथवा समयसारके मूलकर्ता श्री कुन्दकुन्दाचार्य हैं। ये दिगम्बर जैनाचार्योंमें सर्वाधिक वाङ्मयप्रभावक एव प्रसिद्धिको प्राप्त आचार्य हैं।

मङ्गलं भगवान् वीरो मङ्गल गीतमो गणी ।

मङ्गलं कुन्दकुन्दार्यो जैनधर्मोऽस्तु मङ्गलम् ॥

इस मङ्गल-पद्यके द्वारा भगवान् महावीर और उनके प्रधान गणधर गीतमके बाद कुन्दकुन्दस्वामीको मङ्गल कहा गया है। इनकी प्रशस्तिमें कविवर वृन्दावनका निम्नाङ्कित सवैया अत्यन्त प्रसिद्ध है, जिसमें बतलाया है कि मुनीन्द्र कुन्दकुन्द-सा आचार्य न हुआ, न है और न होगा—

जासके मुखारविन्दतें प्रकाश भास वृन्द
स्याद्वाद जैन वैन इद कुन्दकुन्दसे
तासके अभ्यास तै विकास भेदज्ञान हो
मूढ सो लखे नही कुबुद्धि कुन्दकुन्दसे ।
देत है अशीस शीस नाय इद चद जाहि
मोह मार खड मार तड कुन्दकुन्दसे
विशुद्धि-बुद्धि-वृद्धिदा प्रसिद्ध-ऋद्धि-सिद्धिदा
हुए न है न होहिगे मुनिद कुन्दकुन्दसे ॥

श्रीकुन्दकुन्दस्वामीके इस गुणस्तवनका कारण है उनके द्वारा प्रतिपादित वस्तुतत्त्वका विशेषतया धात्मतत्त्वका विशद वर्णन। समयसार आदि ग्रन्थोंमें उन्होने परसे भिन्न तथा स्वकीय गुण-पर्यायोंसे अभिन्न आत्माका जो वर्णन किया है वह अन्यत्र दुर्लभ है। उन्होने इसमें अध्यात्मधारारूप जिस मन्दाकिनीको प्रवाहित किया है उसके शीतल प्रवाहमें अवगाहनकर भवभ्रमण श्रान्त पुरुष आत्मशान्तिको प्राप्त करते हैं।

कुन्दकुन्दाचार्यका विदेहगमन

श्रीकुन्दकुन्दस्वामीके विषयमें यह मान्यता प्रचलित है कि वे विदेहक्षेत्र गये थे और सीमन्धरस्वामीकी दिव्यध्वनिसे उन्होने आत्मतत्त्वका स्वरूप प्राप्त किया था। विदेहगमनका सर्वप्रथम उल्लेख करनेवाले आचार्य देवसेन (वि० सं० की १० वी शती) हैं। जैसा कि उनके दर्शनसारसे प्रकट है—

जइ पउमणदिणाहो सीमधरसामिदिव्वणाणेण ।

ण विवोहइ तो समणा कह सुमग्ग पयाणत्ति ॥ ४३ ॥

दर्शनसार

इसमें कहा गया है कि यदि पद्मनन्दिनाथ, सीमन्धरस्वामी द्वारा प्राप्त दिव्यज्ञानसे बोध न देते तो भ्रमण—मुनिजन सच्चे मार्गको कैसे जानते।

देवसेनके बाद ईसाकी बारहवीं शताब्दीके विद्वान् जयसेनाचार्यने भी पञ्चास्तिकायकी टीकाके आरम्भमें निम्नलिखित अवतरण-पुष्पिकामें कुन्दकुन्दस्वामीके विदेहगमनकी चर्चा की है—

‘अथ श्रीकुमारनन्दिसिद्धान्तदेवशिष्यैः प्रसिद्धकथान्यायेन पूर्वविदेह गत्वा वीतरागसर्वज्ञ-श्रीमदरस्वामितोर्थकरपरमदेव दृष्ट्वा तन्मुखकमलविनिर्गतदिव्यवाणीश्रवणावधारितपदार्थाच्छुद्धा-त्मतत्त्वादिसारार्थं गृहीत्वा पुनरप्यागतै श्रीमत्कुन्दकुन्दाचार्यदेवैः पद्मनन्द्याद्यपराभिधेयैरन्तस्तत्त्व-वहिस्तत्त्वगौणमुख्यप्रतिपत्त्यर्थं अथवा शिवकुमारमहाराजादिसक्षेपरुचिशिष्यप्रतिबोधनार्थं विरचिते पञ्चास्तिकायप्राभृतशास्त्रे यथाक्रमेणाधिकारशुद्धिपूर्वकं तात्पर्यव्याख्यानं कथ्यते ।’

‘जो कुमारनन्दि सिद्धान्तदेवके शिष्य थे, प्रसिद्ध कथाके अनुसार जिन्होंने पूर्वविदेहक्षेत्र जाकर वीतराग-सर्वज्ञ श्रीमदरस्वामी तीर्थकर परमदेवके दर्शनकर तथा उनके मुखकमलसे विनिर्गत दिव्यध्वनिके श्रवणसे अवधारित पदार्थोंसे शुद्ध आत्मतत्त्व आदि सारभूत अर्थको ग्रहणकर जो पुन वापिस आये थे तथा पद्मनन्दी आदि जिनके दूसरे नाम थे ऐसे श्रीमत्कुन्दकुन्दाचार्यदेवके द्वारा अन्तस्तत्त्वकी मुख्यरूपसे और वहिस्तत्त्वकी गौणरूपसे प्रतिपत्ति करानेके लिये अथवा शिवकुमार महाराज आदि सक्षेपरुचिवाले शिष्योंको समझानेके लिये पञ्चास्तिकाय प्राभृतशास्त्र रचा ...।’

पट्प्राभृतके सस्कृत-टीकाकार श्रीश्रुतसागरसूरिने अपनी टीकाके अन्तमें भी कुन्दकुन्दस्वामीके विदेह-गमनका उल्लेख किया है—

‘श्रीपद्मनन्दिकुन्दकुन्दाचार्यवक्रग्रीवाचार्यलाचार्यगृद्धपिच्छाचार्यनामपञ्चकविराजितेन चतु-रङ्गुलाकाशगमनद्विना पूर्वविदेहपुण्डरीकिणीनगरवन्दितश्रीमन्धरापरनामस्वयप्रभजिनेन तत्श्रुत-ज्ञानसम्बोधितभरतवर्षभव्यजीवेन श्रीजिनचन्द्रसूरिभट्टारकपट्टाभरणभूतेन कलिकालसर्वज्ञेन विरचिते पट्प्राभृतग्रन्थे—’

‘पद्मनन्दी, कुन्दकुन्दाचार्य, वक्रग्रीवाचार्य, लाचार्य और गृद्धपिच्छाचार्य इन पाँच नामोंसे जो युक्त थे, चार अङ्गुल ऊपर आकाशगमनकी ऋद्धि जिन्हें प्राप्त थी, पूर्वविदेहक्षेत्रके पुण्डरीकिणी नगरमें जाकर श्रीमन्धर अपर नाम स्वयप्रभ जिनेन्द्रकी जिन्होंने वन्दना की थी, उनसे प्राप्त श्रुतज्ञानके द्वारा जिन्होंने भरत-क्षेत्रके भव्यजीवको संबोधित किया था, जो जिनचन्द्रसूरि भट्टारकके पट्टके आभूषणरूप थे तथा कलिकालके सर्वज्ञ थे, ऐसे कुन्दकुन्दाचार्यद्वारा विरचित पट्प्राभृत ग्रन्थमें—’

उपर्युक्त उल्लेखोंसे साक्षात् सर्वज्ञदेवकी वाणी सुननेके कारण कुन्दकुन्दस्वामीकी अपूर्व महत्ता प्रख्याप्रित की गई है। किन्तु कुन्दकुन्दस्वामीके ग्रन्थोंमें उनके स्वमुखसे कही विदेहगमनकी चर्चा उपलब्ध नहीं होती। उन्होंने समयप्राभृतके प्रारम्भमें सिद्धोंकी वन्दनापूर्वक निम्न प्रतिज्ञा की है—

वदितु सव्वसिद्धे ध्रुवमचलमणोवम गइ पत्ते ।

वोच्छामि समयपाहुडमिणमो सुयकेवलीभणियं ॥ १ ॥

इसमें कहा गया कि मैं श्रुतकेवलीके द्वारा भणित समयप्राभृतको कहूँगा। यदि सीमधरस्वामीकी दिव्य-ध्वनि सुननेका सुयोग उन्हें प्राप्त होता तो उसका उल्लेख वे अवश्य करते। फिर भी देवसेन आदिके उल्लेख सर्वथा अकारण नहीं हो सकते।

कुन्दकुन्दाचार्यके नाम

पञ्चास्तिकायके टीकाकार जयसेनाचार्यने कुन्दकुन्द, पद्मनन्दी आदि अपर-नामोंका उल्लेख किया है,

षट्प्रभृतके टीकाकार श्रुतसागरसूरिने पद्मनन्दी, कुन्दकुन्दाचार्य, वक्रग्रीवाचार्य, एलाचार्य और गृद्धपिच्छाचार्य इन पाँच नामोका निर्देश किया है। नन्दिसधसे सम्बद्ध विजयनगरके शिलालेखमें भी, जो लगभग १३८६ ई० का है, उक्त पाँच नाम बतलाये गये हैं। नन्दिसधकी पट्टावलीमें भी उपयुक्त पाँच नाम निर्दिष्ट हैं परन्तु अन्य शिलालेखोंसे पद्मनन्दी और कुन्दकुन्द अथवा कोण्डकुन्द इन दो नामोका ही उल्लेख मिलता है।

कुन्दकुन्दका जन्मस्थान

इन्द्रनन्दी आचार्यने पद्मनन्दीको कुण्डकुन्दपुरका बतलाया है। इसीलिये श्रवणवेलगोलाके कितने ही शिलालेखोंमें उनका कोण्डकुन्द नाम लिखा है। श्री पी० वी० देसाईने 'जैनजन्म इन साउथ इण्डिया'में लिखा है कि गुण्टकल रेलवे स्टेगनसे दक्षिणकी ओर लगभग ४ मीलपर एक कोनकुण्डल नामका स्थान है जो अनन्तपुर जिलेके गुटीतालुकेमें स्थित है। शिलालेखमें इसका प्राचीन नाम 'कोण्डकुन्दे' मिलता है। यहाँके निवासी इसे आज भी 'कोण्डकुन्दि' कहते हैं। बहुत कुछ संभव है कि कुन्दकुन्दाचार्यका जन्मस्थान यही हो।

कुन्दकुन्दके गुरु

संसारसे निस्पृह वीतराग साधुओंके माता-पिताके नाम सुरक्षित रखने—लेखबद्ध करनेकी परम्परा प्रायः नहीं रही है। यही कारण है कि समस्त आचार्योंके माता-पिता विषयक इतिहासकी उपलब्धि नहीं है। हाँ, इनके गुरुओंके नाम किसी-न-किसी रूपमें उपलब्ध होते हैं। पञ्चास्तिकायकी तात्पर्यवृत्तिमें जयसेना-आचार्यने कुन्दकुन्दस्वामीके गुरुका नाम कुमारनन्दि सिद्धान्तदेव लिखा है और नन्दिसधकी पट्टावलीमें उन्हें जिनचन्द्रका शिष्य बतलाया गया है। परन्तु कुन्दकुन्दाचार्यने बोधपाहुडके अन्तमें अपने गुरुके रूपमें भद्रवाहुका स्मरण किया है और अपने आपको भद्रवाहुका शिष्य बतलाया है। बोधपाहुडकी गाथाएँ इस प्रकार हैं—

सद्-विआरो हूओ भासासुत्तेसु ज जिणे कहियं ।
सो तह कहिय गाणं सीसेण य भद्वाहुस्स ॥ ६१ ॥
वारसअंगवियाण चउदसपुव्वगविउल्लवित्थरण ।
सुयणाणि भद्वाहू गमयगुरु भयवओ जयओ ॥ ६२ ॥

प्रथम गाथामें कहा गया है कि जिनेन्द्र भगवान् महावीरने अर्थरूपसे जो कथन किया है वह भाषा-मूत्रोंमें गन्ध-विकारको प्राप्त हुआ अर्थात् अनेक प्रकारके शब्दोंमें ग्रथित किया गया है। भद्रवाहुके शिष्यने उसको उसी रूपमें जाना है और कथन किया है। द्वितीय गाथामें कहा गया है कि वारह अंगों और चौदह पूर्वोंके विपुल विस्तारके वेत्ता गमकगुरु भगवान् श्रुतकेवली-भद्रवाहु-जयवत हो।

ये दोनों गाथाएँ परस्परमें संबद्ध हैं। पहली गाथामें कुन्दकुन्दने अपनेको जिन भद्रवाहुका शिष्य कहा है, दूसरी गाथामें उन्हीका जयघोष किया है। यहाँ भद्रवाहुसे अन्तिम श्रुतकेवली भद्रवाहु ही ग्राह्य जान पडते हैं क्योंकि द्वादश अङ्ग और चतुर्दश पूर्वका विपुल विस्तार उन्हीसे संभव था। इसका समर्थन समयप्राभृतके पूर्वोक्त प्रतिज्ञावाक्य 'वदितु सव्वसिद्धे—' से भी होता है, जिसमें उन्हीने कहा है कि मैं श्रुतकेवलीके द्वारा प्रतिपादित समयप्राभृतको कहूँगा। श्रवणवेलगोलाके अनेक शिलालेखोंमें यह उल्लेख मिलता है कि अपने शिष्य चन्द्रगुप्तके साथ भद्रवाहु वहाँ पवारे और वही एक गुफामें उनका स्वर्गवास हुआ। इस घटनाको आज ऐतिहासिक तथ्यके रूपमें स्वीकृत किया जा चुका है।

बोधपाहुडके संस्कृत-टीकाकार श्रीश्रुतसागरसूरिने—

‘भद्रबाहुशिष्येण अर्हद्वलिगुप्तिगुप्तापरनामद्वयेन विशाखाचार्यनाम्ना दशपूर्वधारिणामेका-
दशानामाचार्याणा मध्ये प्रथमेन ज्ञातम्’ ।

इन पक्तियों द्वारा कहा है कि यहाँ भद्रबाहुके शिष्यसे विशाखाचार्यका ग्रहण है । इन विशाखाचार्य-
के अर्हद्वलि और गुप्तिगुप्त ये दो नाम और भी हैं तथा ये दशपूर्वके धारक ग्यारह आचार्योंके मध्य प्रथम
आचार्य थे । वही श्रुतसागरसूरि ६२ वी गाथाकी टीकामें भद्रबाहुको ‘पञ्चाना श्रुतकेवलिना मध्येऽन्त्यो भद्र-
बाहु’ इन शब्दों द्वारा पाँच श्रुतकेवलियोंमें अन्तिम श्रुतकेवली प्रकट करते हैं ।

अब विचारणीय बात यह रहती है कि यदि कुन्दकुन्दको अन्तिम श्रुतकेवली भद्रबाहुका साक्षात्
शिष्य माना जाता है तो वे विक्रम शताब्दीसे ३०० वर्ष पूर्व ठहरते हैं और उस समय जब कि ग्यारह अग
तथा चौदह पूर्वके जानकार आचार्योंकी परम्परा विद्यमान थी, तब उनके रहते कुन्दकुन्दस्वामीकी इतनी
प्रतिष्ठा कैसे सम्भव हो सकती है और कैसे उनका अन्वय चल सकता है ? इस स्थितिमें कुन्दकुन्दको उनका
परम्पराशिष्य ही माना जा सकता है, साक्षात् नहीं । श्रुतकेवली भद्रबाहुके द्वारा उपदिष्ट तत्त्व उन्हें गुरुपरम्परासे
प्राप्त रहा होगा, उसीके आधारपर उन्होंने अपने आपको भद्रबाहुका शिष्य घोषित किया है । भद्रबाहु अन्तिम
श्रुतकेवली थे । अतः उनके द्वारा उपदिष्ट तत्त्वको उनके शिष्य विशाखाचार्यने जाना । उसकी परम्परा आगे
चलती रही । गमकगुरुका अर्थ श्रुतसागरजीने उपाध्याय किया है, सो विशाखाचार्यके लिये यह विशेषण
उचित ही है ।

कुन्दकुन्दका समय

कुन्दकुन्दस्वामीके समय-निर्धारणपर प्रवचनसारकी प्रस्तावनामें डा० ए० एन० उपाध्येने, समन्तभद्रकी
प्रस्तावनामें जुगलकिशोरजी मुख्तारने, पञ्चास्तिकायकी प्रस्तावनामें डा० ए० चक्रवर्तीने तथा कुन्दकुन्द-
प्राभृतसंग्रहकी प्रस्तावनामें प० कैलाशचन्द्रजी शास्त्रीने विस्तारसे चर्चा की है । लेख-विस्तारके भयसे मैं उन सब
चर्चाओंके अवतरण नहीं देना चाहता । जिज्ञासु पाठकोको तत् तत् ग्रन्थोंसे जाननेकी प्रेरणा करता हुआ कुन्द-
कुन्दस्वामीके समय-निर्धारणके विषयमें मात्र दो मान्यताओंका उल्लेख कर रहा हूँ । एक मान्यता प्रो० हवोल
द्वारा संपादित नन्दिसंघकी पट्टावलियोंके आधारपर यह है कि कुन्दकुन्द विक्रमकी पहली शताब्दीके विद्वान्
थे । वि० स० ४९ में वे आचार्यपदपर प्रतिष्ठित हुए, ४४ वर्षकी अपस्थामें उन्हें आचार्यपद मिला, ५१ वर्ष
१० महीने तक वे उस पदपर प्रतिष्ठित रहे और उनकी कुल आयु ९५ वर्ष १० माह १५ दिनकी थी । डा०
ए० चक्रवर्तीने पञ्चास्तिकायकी प्रस्तावनामें अपना यही अभिप्राय प्रकट किया है और दूसरी मान्यता यह है
कि वे विक्रमकी तीसरी शताब्दीके प्रारम्भके विद्वान् हैं, जिसका समर्थन जुगलकिशोरजी मुख्तार, डॉ० ए०
एन० उपाध्ये, नाथूरामजी प्रेमी तथा प० कैलाशचन्द्रजी शास्त्री आदि इतिहासज्ञ विद्वान् करते आये हैं ।

कुन्दकुन्दके ग्रन्थ और उनकी महत्ता

दिगम्बर जैन ग्रन्थोंमें कुन्दकुन्द द्वारा रचित ग्रन्थ अपना अलग प्रभाव रखते हैं । उनकी वर्णन-शैली ही
इस प्रकारकी है कि पाठक उससे वस्तुस्वरूपका अनुगम वही सरलतासे प्राप्त कर लेता है । निम्नांकित ग्रन्थ
कुन्दकुन्दस्वामीके द्वारा रचित निर्विवाद रूपसे माने जाते हैं तथा जैन समाजमें उनका सर्वोपरि मान है—

१ नियमसार, २ पञ्चास्तिकाय, ३ प्रवचनसार, ४ समयसार (समयप्राभृत), ५ वारम-अणुवेक्खा,
६ दसणपाहुड, ७ चारियपाहुड, ८ सुत्तपाहुड, ९ वोधपाहुड, १० भावपाहुड, ११ मोक्खपाहुड, १२ सील-
पाहुड, १३ लिगपाहुड, १४ दसभत्तिसगही ।

इनके सिवाय रयणसार नामका ग्रन्थ भी कुन्दकुन्दस्वामीके द्वारा रचित प्रसिद्ध है। परन्तु उसके अनेक पाठभेद देखकर विचारक विद्वानोका मत है कि यह कुन्दकुन्दके द्वारा रचित नहीं है अथवा इसके अन्दर अन्य लोगोकी गाथाएँ भी सम्मिलित हो गई हैं। इन्द्रनन्दीके श्रुतावतारके अनुसार षट्खण्डागमके आद्य भागपर कुन्दकुन्दस्वामीके द्वारा रचित परिकर्मग्रन्थका उल्लेख मिलता है। इस ग्रन्थका उल्लेख षट्खण्डागमके विंगिष्ट व्याख्याकार आचार्य वीरसेनने अपनी टीकामें कई जगह किया है। इससे पता चलता है कि उनके समय तो वह उपलब्ध रहा, परन्तु आजकल उसकी उपलब्धि नहीं है। शास्त्रभण्डारो—खासकर दक्षिणके शास्त्रभण्डारोमें इसकी खोज की जानी चाहिये। मूलाचार भी कुन्दकुन्दस्वामीके द्वारा रचित माना जाने लगा है क्योंकि उसकी अन्तिम पुष्पिकामें ('इति मूलाचारविवृती द्वादशोऽध्यायः । कुन्दकुन्दाचार्यप्रणीतमूल-चाराख्यविवृति) कृतिरिय वसुनन्दिन 'श्रमणस्य' यह उल्लेख पाया जाता है।

कुन्दकुन्दस्वामीके समस्त ग्रन्थ प्रकाशित हो चुके हैं। अतः उनका परिचय अनावश्यक मालूम होता है। समयसार या समयप्राभृत पाठकोके हाथमें है अतः उसका परिचय देना आवश्यक जान पड़ता है।

समयप्राभृत (समयसार) नामकी सार्थकता

'वोच्छामि समयपाहुडमिणमो सुयकेवलीभणिय' इस प्रतिज्ञावाक्यके 'मम परमविशुद्धि शुद्ध-चिन्मात्रमूर्तेर्भवतु समयसारव्याख्ययैवानुभूतेः' इस कलशाके तृतीय श्लोकमें तथा 'जोसमयपाहुडमिम पडिहूणं अत्यतच्चदो णाउ' इस समारोपात्मक अन्तिम गाथाके अनुसार प्रकृत ग्रन्थका नाम 'समयप्राभृत' है, 'समयसार' नहीं। किन्तु पीछे चलकर नियमसार और प्रवचनसारके अनुसार इसका नाम भी 'समयसार' प्रचलित हो गया। समयसार नाम प्रचलित होनेमें अमृतचन्द्रस्वामी द्वारा रचित आत्मख्याति टीकाके 'नम समयसाराय' इस मङ्गलश्लोकमें समयसारशब्दका प्रयोग भी एक कारण है। अमृतचन्द्रस्वामीने समयका अर्थ जीव किया है—'टङ्कीत्कीर्णचित्स्वभावो जीवो नाम पदार्थ स समय । समयत एकत्वे युग-पज्जानाति गच्छति चेति निरुक्ते.' अर्थात् टङ्कीत्कीर्ण चित्स्वभाववाला जो जीव नामका पदार्थ है वह समय कहलाता है। जो एक साथ समस्त पदार्थोंको जाने वह समय है ऐसी समय-शब्द की निरुक्ति है। जयसेनाचार्यने भी 'सम्यग् अयः बोधो यस्य भवति स समयः आत्मा अथवा सम एकभावेनायनं गमन समयः' इस व्युत्पत्तिके अनुसार समयका अर्थ आत्मा किया है। इन्हीं जयसेनाचार्यने 'प्राभृत'का व्याख्यान करते हुए लिखा— 'प्राभृतं सार सार शुद्धावस्था, समयस्य आत्मनः प्राभृत समयप्राभृतं, अथवा समय एव प्राभृतं समयप्राभृतम्'। अर्थात् प्राभृतका अर्थ सार है, सार शुद्ध अवस्थाको कहते हैं, अतः आत्माकी शुद्ध अवस्थाका नाम समय-प्राभृत है। संस्कृत कोषोंमें प्राभृतका एक अर्थ उपहार या भेंट भी बतलाया गया है, आत्माकी जो भेंट है वह समयप्राभृत है। अथवा 'सम्-एकीभावेन स्वगुणपर्यायान् अयते गच्छति' अर्थात् जो अपने गुण और पर्यायोंके साथ एकीभावको प्राप्त हो वह समय है। इस निरुक्तिके अनुसार समयका अर्थ समस्त पदार्थ होता है। उनमें प्राभृत अर्थात् सारभृत पदार्थ जीवपदार्थ हैं। प्राभृतका एक अर्थ शास्त्र भी होता है, अतः समयप्राभृतका अर्थ आत्माका शास्त्र है। 'प्रकर्षेण आ समन्तात् भृतम् इति प्राभृतम्' अर्थात् जो उत्कृष्टताके साथ सब ओरसे भरा हुआ हो—जिसमें पदार्थका पूर्वापरविरोध रहित साङ्गोपाङ्ग वर्णन हो उसे प्राभृत कहते हैं। इस ग्रन्थमें समय अर्थात् आत्मा अथवा समस्त पदार्थों—नव पदार्थोंका साङ्गोपाङ्ग वर्णन है इसलिये यह समयप्राभृत है।

समयके भेद

कुन्दकुन्दस्वामीने समय अर्थात् आत्माके 'स्वसमय' और परसमय' की अपेक्षा दो भेद किये हैं। जो

जीव अपने दर्शन, ज्ञान और चारित्र स्वभावमे स्थित है वह स्व-समय है और जो पुद्गल कर्मप्रदेशोमें स्थित है वह परसमय है। पुद्गल कर्मप्रदेशोमें स्थित होनेका अर्थ उन्हें आत्मस्वरूप मानना है। जब तक यह जीव परमाणुमात्र भी पुद्गलद्रव्यको आत्मस्वरूप मानता रहता है तब तक वह परसमय ही कहलाता है। नंसारके समस्त प्राणी इन्ही दो भेदोमें विभक्त है।

समयप्राभृतकी वस्तु-व्यवस्था एवं वर्णनीय पदार्थ

समयसारमें कुन्दकुन्दस्वामीने जीव, अजीव, पुण्य, पाप, आस्रव, सवर, निर्जरा, वन्ध और मोक्ष इन पदार्थोंको वर्णनीय पदार्थ माना है। इन्हीको यथार्थरूपसे जानना सम्यग्दर्शन कहा है। यथा—

भूयत्येणाभिगदा जीवाजीवा य पुण्य पाव च ।
आस्रव संवर णिज्जर वंधो मोक्खो य सम्मत्तं ॥

अर्थात् भूतार्थनयसे जाने गये जीव, अजीव, पुण्य, पाप, आस्रव, सवर, निर्जरा, वन्ध और मोक्ष सम्यक्त्व है। यहाँ कारणमें कार्यका उपचार कर सम्यक्त्वका वर्णन किया गया है। अर्थात् जीवाजीवादि पदार्थ सम्यक्त्वके कारण है और सम्यक्त्व कार्य है। इन्ही नौ पदार्थोंका विशद वर्णन इस ग्रन्थमें किया गया है। तत्त्वार्थसूत्रकार उमास्वामीने इन नौ पदार्थोंमेंसे पुण्य और पापको आस्रवमें गतार्थ कर सात ही तत्त्व माने हैं तथा उनके क्रमको भी परिवर्तित कर दिया है। जैसे 'जीवाजीवात्स्रववन्धसंवरनिर्जरासोक्षास्तत्त्वम्' अर्थात् जीव, अजीव, आस्रव, वन्ध, सवर, निर्जरा और मोक्ष ये सात तत्त्व हैं। इनका यथार्थ श्रद्धान करना सम्यग्दर्शन है—

'तत्त्वार्थश्रद्धानं सम्यग्दर्शनम्'

जीव और अजीव तत्त्वका क्रम कुन्दकुन्द और उमास्वामीकी मान्यताके अनुसार एक-सा है। परन्तु आस्रवके बाद कुन्दकुन्दस्वामीने उसके विरोधी संवरका पाठ रखा है और उमास्वामीने आस्रवके बाद होनेके कारण उसके बाद वन्धका पाठ रखा है। सवरपूर्वक ही निर्जरा कार्य-कारिणी होती है, इस दृष्टिसे कुन्दकुन्द-स्वामीने सवरके बाद निर्जराका पाठ रखा है। उमास्वामीने भी सवर और निर्जराका यही क्रम स्वीकृत किया है। कुन्दकुन्दने निर्जराके बाद वन्ध और उसके बाद वन्धके विरोधी मोक्षतत्त्वका पाठ रखा है। अपनी-अपनी विवक्षाओंके अनुसार दोनो मान्यताएँ ठीक हैं। पुण्य और पापके विषयमें अधिक भ्रान्ति होती है, अतः कुन्दकुन्दस्वामीने उस भ्रान्तिको दूर करनेके लिये अलगसे उनका वर्णन करना उचित समझा, पर उमास्वामीने उन्हें आस्रवका ही एक विशेष रूप समझकर उनका स्वतन्त्र वर्णन करना ठीक नहीं समझा। उमास्वामीके द्वारा स्वीकृत क्रमका समर्थन करते हुए पूज्यपाद और अकलकस्वामीने सर्वार्थसिद्धि एव राज-वार्तिकमें कहा है कि जावतत्त्व सव तत्त्वोमें प्रमुख है अतः उसका पहले कथन किया है। उसके बाद जीवके विरोधी अजीवतत्त्वका वर्णन किया है। जीव और अजीवके सयोगसे जीवकी ससारदशा होती है। उसके कारण आस्रव और वन्ध है। मोक्ष उपादेय तरव है और उसकी प्राप्ति सवर और निर्जरापूर्वक होती है, अतः वन्धके बाद सवर और निर्जराका कथन है। अन्तमें प्राप्त होनेके कारण सबसे अन्तमें मोक्षतत्त्वका कथन है।

इन पदार्थोंका विशद वर्णन करनेके लिए कुन्दकुन्दमहाराजने समयप्राभृतको निम्नलिखित दश अवि-कारोमें विभाजित किया है—१ पूर्वरङ्ग, २ जीवाजीवाधिकार, ३ कर्तृकर्माधिकार, ४ पुण्य-पापाधिकार, ५ आस्रवाधिकार, ६ सवराधिकार, ७ निर्जराधिकार, ८ वधाधिकार, ९ मोक्षाधिकार और १० सर्वविशुद्ध-ज्ञानाधिकार। नवोंका सामञ्जस्य बैठानेके लिये अमृतचन्द्रस्वामीने पीछेसे स्याद्वादाधिकार नामका एक स्वतन्त्र अधिकार और जोड़ा है। अमृताख्याति टीकाके अनुसार समग्र ग्रन्थ ४१५ गाथाओंमें समाप्त हुआ है।

तात्पर्यवृत्तिके अनुसार कुछ गाथाएँ अधिक हैं ।

कुन्दकुन्दाचार्य सम्मत नयव्यवस्था

कुन्दकुन्दस्वामीने निश्चयनय और व्यवहारनयके भेदसे सिर्फ दो नय स्वीकृत किये हैं । वस्तुके एक-अभिन्न और स्वाश्रित—परनिरपेक्ष परिणमनको जाननेवाला निश्चयनय है और अनेक-भेदरूप तथा पराश्रित—परसापेक्ष परिणमनको जाननेवाला व्यवहारनय है । यद्यपि अन्य आचार्योंने निश्चयनयके शुद्ध निश्चयनय और अशुद्ध निश्चयनय इस प्रकार दो भेद किये हैं । और व्यवहारनयके सद्भूत, असद्भूत, उपचरित, अनुपचरित आदिके भेदसे अनेक भेद स्वीकृत किये हैं । परन्तु कुन्दकुन्दस्वामीने इन भेदोके चक्रमें न पडकर सिर्फ उपर्युक्त दो भेद स्वीकृत किये हैं । अपने गुण-पर्यायोसे अभिन्न आत्माकी परिणतिके कथनको उन्होने निश्चयनयका विषय माना है और कर्मके निमित्तसे होनेवाली आत्माकी परिणतिको व्यवहारनयका विषय माना है । निश्चयनय आत्मामें काम, क्रोध, मान, माया, लोभ आदि विकारोको स्वीकृत नहीं करता । वे पुद्गलद्रव्यके निमित्तसे होते हैं, इसलिये उन्हें सीधे पुद्गलके कह दिये हैं । इसी तरह गुणस्थान तथा मार्गणा आदिके विकल्प जीवके स्वभाव नहीं है, अतः निश्चयनय उन्हें स्वीकार नहीं करता । इन सबको आत्माके कहना व्यवहारनयका विषय है । निश्चयनय स्वभावको विषय करता है, विभावको नहीं । जो स्वमें स्वके निमित्तसे होता है यह स्वभाव है, जैसे जीवके ज्ञानादि, और जो स्वमें परके निमित्तसे होते हैं वे विभाव हैं, जैसे जीवमे क्रोधादि । ये विभाव चूँकि आत्मामें ही परके निमित्तसे होते हैं, इसलिये इन्हें कथञ्चित् आत्माके स्वीकृत करनेके लिये परवर्ती आचार्योंने निश्चयनयमें शुद्ध और अशुद्ध निश्चयका विकल्प स्वीकार किया है । परन्तु कुन्दकुन्द महाराज विभावको आत्माका मानना स्वीकृत नहीं करते—वे उसे व्यवहारनयका ही विषय मानते हैं ।

निश्चय और व्यवहारनयमे भूतार्थग्राही होनेसे निश्चयनयको भूतार्थ और अभूतार्थग्राही होनेसे व्यवहारनयको अभूतार्थ कहा है । यहाँ व्यवहारनयकी अभूतार्थता निश्चयनयकी अपेक्षा है । स्वरूप और स्वप्रयोजनके अपेक्षा नहीं । उसे सर्वथा अभूतार्थ माननेमें बड़ी आपत्ति दिखती है । श्रीअमृतचन्द्रस्वामीने ४६वीं गाथाकी टीकामें लिखा है—

‘व्यवहारो हि व्यवहारिणा म्लेच्छभाषेव म्लेच्छाना परमार्थप्रतिपादकत्वादपरमार्थोऽपि तीर्थप्रवृत्तिनिमित्त दर्शयितु न्याय्य एव । तमन्तरेण तु शरीराज्जीवस्य परमार्थतो भेददर्शनात् त्रसस्थावराणा भस्मन इव नि शकमुपमर्दनेन हिंसाऽभावाद् भवत्येव बन्धस्याभावः । तथा रक्तो द्विष्टो विमूढो जीवो वध्यमानो मोचनीय इति रागद्वेषमोहेभ्यो जीवस्य परमार्थतो भेददर्शनेन मोक्षोपायपरिग्रहणाभावात् भवत्येव मोक्षस्याभाव ।’

यही भाव तात्पर्यवृत्तिमे जयसेनाचार्यने भी दिखलाया है—

‘यद्यप्यय व्यवहारनयो वहिर्द्रव्यालवनत्वेनाभूतार्थस्तथापि रागादिवहिर्द्रव्यालवनरहित-विशुद्धज्ञानदर्शनस्वभावस्वावलवनसहितस्य परमार्थस्य प्रतिपादकत्वाद् दर्शयितुमुचितो भवति । यदा पुनर्व्यवहारनयो न भवति तदा शुद्धनिश्चयनयेन त्रसस्थावरजीवा न भवन्तीति मत्वा नि शकोप-मर्दनं कुर्वन्ति जना । ततश्च पुण्यरूपधर्माभावे इत्येकं दूषणं, तथैव शुद्धनयेन रागद्वेषमोहरहित पूर्वमेव मुक्तो जीवस्तिष्ठतीति मत्वा मोक्षार्थमनुष्ठानं कोऽपि न करोति ततश्च मोक्षाभाव इति द्वितीयं च दूषणम् । तस्माद् व्यवहारनयव्याख्यानमुचितं भवतीत्यभिप्रायः ।’

इन अवतरणोका भाव यह है—

यद्यपि व्यवहारनय अभूतार्थ है तो भी जिस प्रकार म्लेच्छोको समझानेके लिए म्लेच्छ भाषाका अगी-कार करना उचित है उसी प्रकार व्यवहारी जीवोको परमार्थका प्रतिपादक होनेसे तीर्थकी प्रवृत्तिके निमित्त अपरमार्थ होनेपर भी व्यवहारनयका दिखलाना न्यायसंगत है। अर्थात् व्यवहारनय सर्वथा असत्य नहीं है। अतः उसके आलम्बनसे पदार्थका प्रतिपादन करना उचित है। अन्यथा व्यवहारके विना परमार्थनयसे जीव शरीरसे सर्वथा भिन्न दिखाया गया है, इस दशामें जिस प्रकार भस्मका उपमर्दन करनेसे हिंसा नहीं होती उसी प्रकार त्रस-स्थावर जीवोका निःशङ्क उपमर्दन करनेसे हिंसा नहीं होगी और हिंसाके न होनेसे बन्धका अभाव हो जायगा, बन्धके अभावसे ससारका अभाव हो जायगा। इसके अतिरिक्त रागी, द्वेष और मोही जीव बन्धको प्राप्त होता है अतः उसे ऐसा उपदेश देना चाहिए कि जिससे वह राग, द्वेष, मोहमे छूट जाये, यह जो आचार्योंने मोक्षका उपाय बताया है वह व्यर्थ हो जावेगा, क्योंकि परमार्थसे जीव राग, द्वेष, मोहसे भिन्न ही दिखाया जाता है। जब भिन्न है तब मोक्षका उपाय स्वीकार करना असंगत होगा और इस तरह मोक्षका भी अभाव हो जायगा।

नय परार्थश्रुतज्ञानके भेद है। परार्थका तात्पर्य यह है जिससे दूसरेकी अज्ञाननिवृत्ति हो। इससे सिद्ध होता है कि नयोका प्रयोग पात्रभेदकी अपेक्षा रखता है। एक ही नयमे सब पात्रोका कल्याण नहीं हो सकता। कुन्दकुन्दस्वामीने स्वयं भी वारहवीं गाथामें इसका विभाग किया है कि शुद्धनय किसके लिए और अशुद्धनय किसके लिए आवश्यक है। शुद्धनयसे तात्पर्य निश्चयनयका और अशुद्धनयसे तात्पर्य व्यवहारनयका लिया गया है। गाथा इस प्रकार है—

‘सुद्धो सुद्धादेसो णायव्वो परमभावदरिसीहि ।

ववहारदेसिदा पुण जे दु अपरमे द्विदा भावे ॥ १२ ॥

अर्थात् जो परम भावको देखनेवाले हैं उनके द्वारा शुद्धतत्त्वका कथन करनेवाला शुद्धनय जाननेके योग्य है और जो अपरम भावमें स्थित हैं उनके लिए व्यवहारनयका उपदेश कार्यकारी है।

नयोंके विसवादसे मुक्त होनेके लिए कहा गया है—

‘जइ जिणमअ पवज्जह तो मा ववहारणिच्छए मुयह ।

एकेण विणा छिज्जइ तित्थ अण्णेण पुण तच्च ॥’

अर्थात् यदि जिनेन्द्र भगवान्के मतकी प्रवृत्ति चाहते हो तो व्यवहार और निश्चय दोनो ही नयोको मत त्यागो, क्योंकि यदि व्यवहारनयको त्याग दोगे, तो तीर्थकी प्रवृत्तिका लोप हो जावेगा अर्थात् धर्मका उप-देश ही नहीं हो सकेगा। फलतः धर्मतीर्थका लोप हो जावेगा और यदि निश्चयको त्याग दोगे, तो तत्त्वके स्वरूपका ही लोप हो जावेगा, क्योंकि तत्त्वको कहनेवाला तो वही है।

यही भाव श्रीअमृतचन्द्रसूरिने भी कलशकाव्यमें दर्शाया है—

उभयनयविरोधध्वसिनि स्यात्पदाके

जिनवचसि रमन्ते ये स्वयं वान्तमोहा ।

सपदि समयसार ते परं ज्योतिरुच्चै-

रनवमनयपक्षाक्षुण्णमीक्षन्त एव ॥ १४ ॥

अर्थात् जो जीव स्वयं मोहका वमन कर निश्चय और व्यवहारनयके विरोधको ध्वस्त करनेवाले एवं स्यात्पदमे चिह्नित जिनवचनमे रमण करते हैं वे शीघ्र ही उस समयसारका अवलोकन करते हैं जो कि परम

ज्योतिस्वरूप है, नवीन नहीं अर्थात् द्रव्य-दृष्टिमें नित्य है और अनयपक्ष—एकान्तपक्षसे जिसका खण्डन नहीं हो सकता ।

सम्यक्दृष्टि जीव वस्तुस्वरूपका परिज्ञान प्राप्त करनेके लिए दोनो नयोका आलम्बन लेता है । परन्तु श्रद्धामें वह अशुद्धनयके आलम्बनको हेय ममज्ञता है । यही कारण है कि वस्तु-स्वरूपका यथार्थ परिज्ञान होने पर अशुद्धनयका आलम्बन स्वयं छूट जाता है । कुन्दकुन्दस्वामीने उभय नयोके आलम्बनसे वस्तुस्वरूपका प्रतिपादन किया है, इसलिए वह निर्विवाद रूपसे सर्वग्राह्य है ।

समयप्राभृतके अधिकारोका प्रतिपाद्य विषय

(१) पूर्वरङ्ग —कुन्दकुन्दस्वामीने स्वयं पूर्वरङ्ग नामका कोई अधिकार सूचित नहीं किया है । परन्तु संस्कृतटीकाकार अमृतचन्द्रसूरिने ३८ वीं गाथाकी समाप्ति पर पूर्वरङ्ग समाप्तिकी सूचना दी है । इन ३८ गाथाओंमें प्रारम्भकी १२ गाथाएँ पीठिकारूपमें हैं, जिनमें ग्रन्थकत्तनि मङ्गलाचरण, ग्रन्थ-प्रतिज्ञा, स्व-समय-परसमयका व्याख्यान तथा शुद्धनय और अशुद्धनयके स्वरूपका दिग्दर्शन कराया है । इन नयोके ज्ञान विना समयप्राभृतको ससङ्गना अशक्य है । पीठिकाके बाद ३८वीं गाथा तक पूर्वरङ्ग नामका अधिकार है, जिसमें आत्माके शुद्ध स्वरूपका निदर्शन कराया गया है । शुद्धनय आत्मामें जहाँ द्रव्यजनित विभाव-भावको स्वीकृत नहीं करता वहाँ वह अपने गुण और पर्यायोंके साथ भेद भी स्वीकृत नहीं करता । वह इस बातको भी स्वीकृत नहीं करता कि आत्माके सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चरित्र ये गुण हैं क्योंकि इनमें गुण और गुणीका भेद सिद्ध होता है । वह यह घोषित करता है कि आत्मा सम्यग्दर्शनादिरूप है । आत्मा प्रमत्त है और आत्मा अप्रमत्त है, इस कथनको भी शुद्धनय स्वीकृत नहीं करता, क्योंकि इस कथनसे आत्मा प्रमत्त और अप्रमत्त पर्यायोंमें विभक्त होता है । वह तो आत्माको एक ज्ञायक ही स्वीकृत करता है । जीवाधिकारमें जीवके निज स्वरूपका कथन कर उसे परपदार्थों और परपदार्थोंके निमित्तसे जायमान विभावोंसे पृथक् निरूपित किया है । नोकर्म मेरा नहीं है, द्रव्यकर्म मेरा नहीं है और भावकर्म भी मेरा नहीं है, इस तरह इन पदार्थोंसे आत्म-तत्त्वको पृथक् सिद्धकर ज्ञेय-ज्ञायकभाव एव भाव्य-भावकभावकी अपेक्षा भी आत्माको ज्ञेय तथा भाव्यसे पृथक् सिद्ध किया है । जिस प्रकार दर्पण अपनेमें प्रतिविम्बित मयूरसे भिन्न है उसी प्रकार आत्मा अपने ज्ञानमें आये हुए घट-पटादि ज्ञेयोंसे भिन्न है और जिस प्रकार दर्पण ज्वालाओंके प्रतिविम्बसे सयुक्त होनेपर भी तज्जन्य तापसे उन्मुक्त रहता है, उसी प्रकार आत्मा अपने अस्तित्वमें रहते कर्म-कर्मफलके अनुभवसे रहित है । इस तरह प्रत्येक परपदार्थसे भिन्न आत्माके अस्तित्वका श्रद्धान करना जीवतत्त्वके निरूपणका लक्ष्य है । इस प्रकरणके अन्तमें कुन्दकुन्दस्वामीने उद्घोष किया है—

अहमिक्को खलु सुद्धो दसणणाणमइओ सदाखुवी ।

ण वि अत्थि मज्झ किञ्चि वि अण्ण परमाणुमित्ता पि ॥ ३८ ॥

अर्थात् निश्चयसे मैं एक हूँ, दर्शन-ज्ञानसे तन्मय हूँ, सदा अरूपी हूँ, अन्य परमाणुमात्र भी मेरा नहीं है ।

इस सब कथनका तात्पर्य यह है कि यह जीव पुद्गलद्रव्यके सयोगसे उत्पन्न हुई सयोगज पर्यायमें आत्मबुद्धि कर उनकी इष्ट-अनिष्ट परिणतिमें हर्ष-विपादका अनुभव करता हुआ व्यर्थ ही रागी, द्वेषी होता है और उनके निमित्तसे नवीन कर्मबन्धकर अपने ससारकी वृद्धि करता है । जब यह जीव परपदार्थोंसे भिन्न निज शुद्ध स्वरूपकी ओर लक्ष्य करने लगता है तब परपदार्थोंसे इसका ममत्वभाव स्वयमेव दूर होने लगता है ।

(२) जीवाजीवाधिकार

जीवके साथ अनादिकालसे कर्म और नोकर्मरूप पुद्गलद्रव्यका सम्बन्ध चला आ रहा है । मिथ्यात्व-दशामें यह जीव शरीररूप नोकर्मकी परिणतिको आत्माकी परिणति मानकर उसमें अहकार करता है, इस रूप ही में हूँ, ऐसा मानता है, अतः सर्वप्रथम इसकी शरीरसे पृथक्ता सिद्ध की है । उसके बाद ज्ञानावरणादि द्रव्य-कर्म और रागादिक भावकर्मोंसे इसका पृथक्त्व दिखाया गया है । आचार्य महाराजने कहा है कि हे भाई— ये सब भाव पुद्गलद्रव्यके परिणमनसे निष्पन्न हैं, अतः पुद्गलके हैं, तूँ इन्हें जीव क्यों मान रहा है । यथा—

ए ए सव्वे भावा पुग्गलदव्वपरिणामणिप्पण्णा ।

केवलजिणोहिं भणिया कह ते जीवो त्ति बुच्चति ॥ ४४ ॥

जो स्पष्ट ही अजीव है, उनके अजीव कहनेमें तो कोई खास बात नहीं है । परन्तु जो अजीवाश्रित परिणमन जीवके साथ घुलमिलकर अनित्य तन्मयीभावसे तादात्म्य जैसी अवस्थाको प्राप्त हो रहे हैं उन्हें अजीव सिद्ध करना इस अधिकारकी विशेषता है । 'रागादिक भाव अजीव है, गुणस्थान, मार्गणा, जीवससास आदि भाव अजीव है । यह बात यहाँ तक सिद्ध की गई है । अजीव हैं—इसका यह तात्पर्य नहीं है कि ये घटपटादिके समान अजीव हैं । यहाँ 'अजीव है' इसका इतना तात्पर्य है कि ये जीवकी निज परिणति नहीं है । यदि जीवकी निज परिणति होती तो त्रिकालमें इनका अभाव नहीं होता । परन्तु जिस पीद्गलिक कर्मकी उदयावस्थामें ये भाव होते हैं उसका अभाव होनेपर ये स्वयं विलीन हो जाते हैं । अग्निके ससर्गसे पानीमें उष्णता आती है, परन्तु वह उष्णता सदाके लिए नहीं आता है । अग्निका सम्बन्ध दूर होते ही दूर हो जाती है । इसी प्रकार क्रोधादि कर्मोंके उदयकालमें होनेवाले रागादि भाव आत्मामें अनुभूत होते हैं परन्तु वे सयोगज भाव होनेसे आत्माके विभाव भाव हैं, स्वभाव नहीं, इसीलिए उनका अभाव हो जाता है । ये रागादिक भाव आत्माको छोड़कर अन्य जड़ पदार्थोंमें नहीं होते किन्तु आत्माके उपादानसे आत्मामें उत्पन्न होते हैं, इसलिए उन्हें आत्माके कहनेके लिए अन्य आचार्योंने एक अशुद्ध निश्चयनयकी कल्पना की है । वे शुद्ध निश्चयनयसे आत्माके नहीं हैं । परन्तु अशुद्ध निश्चयनयसे आत्माके हैं, ऐसा कथन करते हैं । परन्तु कुन्दकुन्दस्वामी तो वेदाग और बेलग बात कहना पसन्द करते हैं । वे विभावको आत्माके माननेके लिए तैयार नहीं हैं । उन्हें आत्माके कहना इसे वे व्यवहारनयका विषय मानते हैं और उस व्यवहारका, जिसे कि उन्होंने अभूतार्थ कहा है । व्यवहारको अभूतार्थ कहनेका तात्पर्य इतना ही है कि वह अन्य द्रव्याश्रित परिणमनको अन्य द्रव्यका परिणमन मानता है । 'व्यवहार-नय अभूतार्थ है' इसका यह अर्थ ग्राह्य नहीं है कि वह अनुपादेय है । पात्रकी योग्यताके अनुसार व्यवहारकी उपादेयताका वर्णन ऊपर किया जा चुका है । यहाँ इतनी बात खासकर ध्यानस्थ करना आवश्यक है कि यह कथन निमित्तप्रधान दृष्टिका है उपादानप्रधान दृष्टिका नहीं । उपादानप्रधान दृष्टिमें रागादिकका उपादान आत्मा ही है, कर्मरूप पुद्गल नहीं ।

इसी प्रसङ्गमें जीवका स्वरूप बतलाते हुए कुन्दकुन्दस्वामीने कहा है—

अरसमरूवमगधं अव्वत्त चेदणागुणमसद् ।

जाण अलिग्गहण जीवमणिदिट्ठसंठाणं ॥४९॥

अर्थात् हे भव्य ! तू आत्माको ऐसा जान कि वह रसरहित है, रूपरहित है, गन्वरहित है, अव्यक्त अर्थान् स्पर्शरहित है, शब्दरहित है, अलिङ्ग ग्रहण है अर्थात् किसी खास लिङ्गसे उसका ग्रहण नहीं होता तथा जिसका कोई आकार निर्दिष्ट नहीं किया गया है, ऐसा है, किन्तु चेतनागुणवाला है ।

यहाँ चेतनागुण जीवका स्वरूप है और रस, गन्व आदि उसके स्वरूप नहीं हैं । परपदार्थसे उसका

पृथक्त्व सिद्ध करनेके लिए ही यहाँ उनका उल्लेख किया गया है। वर्णादिक और रागादिक सभी जीवसे भिन्न है—जीवेतर है। इस तरह इस जीवाजीवाधिकारमें आचार्यत्वे भुमुक्षु प्राणीके लिये परंपदार्थसे भिन्न जीवके शुद्ध स्वरूपका दर्शन कराया है। साथ ही उससे सम्बन्ध रखनेवाले पदार्थको अजीव दिखलाया है। वस्तुतः यह संसार जीव और अजीवमय ही तो है। यह जीवाजीवाधिकार ३८वीं गाथासे लेकर ६८वीं गाथा तक चला है।

(३) कर्तृकर्माधिकार

जीव और अजीव (पौद्गलिककर्म) अनादिकालसे सम्बद्ध अवस्थाको प्राप्त है, इसलिए प्रश्न होना स्वाभाविक है कि इनके अनादि सम्बन्धका कारण क्या है ? जीवने कर्मको किया या कर्मने जीवको किया ? यदि जीवने कर्मको किया तो जीवमें ऐसी कौन-सी विशेषता थी कि जिससे उसने कर्मको किया। यदि विना विशेषताके ही किया तो सिद्ध महाराज भी कर्मको करें, इसमें क्या आपत्ति है ? और कर्मने जीवको किया तो कर्ममें ऐसी विशेषता कहाँसे आई कि वह जीवको कर सके—उसमें रागादिक भाव उत्पन्न कर सके। विना विशेषताके ही यदि कर्म रागादिक करते हैं तो कर्मके अस्तित्वकालमें सदा रागादिक उत्पन्न होना चाहिए। इस प्रश्नावलीसे वचनेके लिए यह समाधान किया गया है कि जीवके रागादि परिणामोंसे पुद्गलद्रव्यमें कर्मरूप परिणमन होता है और पुद्गलके कर्मरूप परिणमन—उनकी उदयावस्थाका निमित्त पाकर आत्मामें रागादिक भाव उत्पन्न होते हैं। इस समाधानमें जो अन्योन्याश्रय दोष आता है उसे अनादि असो ग मानकर दूर किया गया है। इस कर्तृकर्माधिकारमें कुन्दकुन्दस्वामीने इसी बातका बड़ी सूक्ष्मतासे निरूपण किया है। इस वर्णनको समझनेके लिए सबसे पहले उपादानोपादेय भाव और निमित्त-नैमित्तिकभावको समझना आवश्यक है। इसके विना कर्तृकर्माधिकारका सूक्ष्म विषय सहसा ग्रहणमें नहीं आता।

जो स्वयं कार्यरूप परिणमन करता है वह उपादान कहलाता है और जो कार्य होता है वह उपादेय कहलाता है। जैसे मिट्टी घटाकार परिणति करती है अतः वह घट का उपादान है और घट उसका उपादेय है। यह उपादान-उपादेयभाव सदा एक द्रव्यमें ही बनता है क्योंकि एक द्रव्य अन्य द्रव्यरूप परिणमन त्रिकालमें भी नहीं कर सकता। उपादानको कार्यरूप परिणति करनेमें जो सहायक होता है वह निमित्त कहलाता है और उस निमित्तसे उपादानमें जो कार्य निष्पन्न हुआ है वह नैमित्तिक कहलाता है। जैसे कुम्भकार तथा उसके दण्ड, चक्र, चीवर आदि उपकरणोंकी सहायतासे मिट्टीमें घटाकार परिणमन हुआ तो यह सब निमित्त हुए और घट नैमित्तिक हुआ। यहाँ निमित्त और नैमित्तिक दोनों पुद्गलद्रव्यके अन्दर निष्पन्न हैं और जीवके रागादि भावोंका निमित्त पाकर कार्मणवर्गणारूप पुद्गलद्रव्यमें कर्मरूप परिणमन हुआ, यह निमित्त-नैमित्तिकभाव दो द्रव्योंमें हुआ।

अब विचार करना है कि कर्मका कर्ता कौन है ? तथा रागादिकका कर्ता कौन है ? जब उपादान-उपादेयभावकी अपेक्षा विचार होता है तब यह बात आती है कि चूँकि कर्मरूप परिणमन पुद्गलरूप उपादानमें हुआ है, इसलिए इसका कर्ता पुद्गल ही है, जीव नहीं, परन्तु जब निमित्त-नैमित्तिकभावकी अपेक्षा विचार होता है तब जीवके रागादिक भावोंका निमित्त पाकर पुद्गल में कर्मरूप परिणमन हुआ है, कुम्भकारके हस्तव्यापारका निमित्त पाकर घटका निर्माण हुआ है, रथकारके हस्तव्यापारसे रथकी रचना हुई है इसलिए इन सबके निमित्त कर्ता क्रमशः रागादिक भाव, कुम्भकार और रथकार है। इसी प्रकार द्रव्यकर्मकी उदयावस्थाका निमित्त पाकर जीवमें रागादिक परिणति हुई है, इसलिए इस परिणतिका उपादानकारण जीव स्वयं है और निमित्तकारण द्रव्यकर्मकी उदयावस्था है।

कुन्दकुन्दस्वामीने निमित्त-नैमित्तिकभावको अलगसे स्वीकृत करते हुए भी कर्तृ-कर्मभावका वर्णन उपादानोपादेयभावसे ही किया है। उन्होने कहा है—

जीवपरिणामहेदु कम्मत्तं पुग्गला परिणमत्ति ।
 पुग्गलकम्मणिमित्तं तहेव जीवो वि परिणमइ ॥ ८० ॥
 ण वि कुव्वइ कम्मगुणे जीवो कम्म तहेव जीवगुणे ।
 अण्णोण्णणिमित्तेण दु परिणाम जाण दोह्ल्पि ॥ ८१ ॥
 एएण कारणेण दु कत्ता आदा सएण भावेण ।
 पुग्गलकम्मकयाण ण दु कत्ता सव्वभावाणं ॥ ८२ ॥

अर्थात् पुद्गलद्रव्य जीवके रागादिक परिणामोका निमित्त पाकर कर्मभावको प्राप्त होता है, इसी तरह जीवद्रव्य भी पुद्गलकर्मके विपाककालरूप निमित्तको पाकर रागादि भावरूप परिणम जाता है। ऐसा निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्ध होनेपर भी जीवद्रव्य कर्ममें किसी गुणका उत्पादक नहीं अर्थात् पुद्गलद्रव्य स्वयं ज्ञानावरणदि भावको प्राप्त होता है। इसी तरह कर्म भी जीवमें किन्ही गुणको नहीं करता है किन्तु मोहनीय आदि कर्मके विपाकको निमित्तकर जीव स्वयमेव रागादिरूप परिणमन करता है। इतना होनेपर भी पुद्गल और जीव इन दोनोंका परिणमन परस्परनिमित्तक है, ऐसा जानो। इसीसे आत्मा अपने भावोंके द्वारा अपने परिणमनका कर्ता होता है, पुद्गल कर्मकृत जो सब भाव हैं उनका कर्ता नहीं है अर्थात् पुद्गलके जो ज्ञानावरणादि कर्म हैं उनका कर्ता पुद्गल है और जीवके जो रागादि भाव हैं उनका कर्ता जीव है।

आत्मामें वैभाविकशक्ति होनेके कारण मिथ्यादर्शनादिरूप परिणमन करनेकी योग्यता है, अतः अन्तरङ्गमें उस योग्यतासे तथा वहिरङ्गमें पूर्ववद्ध मिथ्यात्व आदि द्रव्यकर्मके विपाकसे इधर आत्मा मिथ्यादर्शनादि विभावरूप परिणमन करता है उधर पुद्गलद्रव्यमें वैभाविकशक्ति होनेके कारण कर्मरूप परिणमन करनेकी योग्यता है, अतः अन्तरङ्गमें उस योग्यतासे तथा वहिरङ्गमें जीवके मिथ्यादर्शनादि विभाव-भावके निमित्तसे पुद्गलद्रव्य ज्ञानावरणादि कर्मरूप परिणमन करता है। आत्मा और पुद्गलमें विद्यमान वैभाविकशक्तिसे जायमान योग्यताको लक्ष्यमें रखकर जब कथन होता है तब कहा जाता है कि आत्मा मिथ्यादर्शनादि विभावरूप परिणमन स्वयं करता है और पुद्गल ज्ञानावरणादि कर्मरूप परिणमन स्वयं करता है। जब आत्मा और पुद्गलकी इस योग्यताको गौणकर वहिरङ्ग निमित्तकी प्रधानतासे कथन होता है तब कहा जाता है कि पूर्ववद्ध द्रव्यकर्मरूप पुद्गलके निमित्तसे आत्मा मिथ्यादर्शनादि विभावरूप परिणमन करता है और आत्माके मिथ्यादर्शनादि विभावरूप परिणमनके निमित्तसे पुद्गलद्रव्य कर्मरूप परिणमन करता है।

कुन्दकुन्दस्वामीने कर्तृ-कर्मभावका वर्णन एक द्रव्यमें किया है, दूसरा द्रव्य दूसरे द्रव्यका कर्ता या कर्म नहीं हो सकता। इसके फलितार्थमें यह नहीं निकाला जा सकता कि कुन्दकुन्दस्वामी निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्धको नहीं मानते थे, क्योंकि उन्होने निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्धको सर्वत्र स्वीकृत किया है। यहाँ जीवके रागादिक भाव और पुद्गलद्रव्यके कर्मरूप भावमें निमित्त-नैमित्तिकभाव स्वीकृत किया है। नियमसारमें भी सम्यग्दर्शनके अन्तरङ्ग और वहिरङ्ग सावनोका उल्लेख करते हुए उसे स्वीकृत किया है। यथा—

सम्मत्तस्स णिमित्तं जिणसुत्तं तस्स जाणया पुरिसा ।
 अन्तरहेळ भणिदा दंसणमोहस्स खयपहुदी ॥ ५३ ॥

अर्थात् सम्यग्दर्शनका बाह्य निमित्त जिनसूत्र—जिनागम और उसके ज्ञाता पुरुष हैं तथा अन्तरङ्गहेतु दर्शनमोहनीयकर्मकी क्षय आदि अवस्थाएँ हैं।

पद्मव्योके कार्य और उपकार आदिका वर्णन तो पञ्चास्तिकाय, प्रवेचनसार, नियमसार आदि ग्रन्थोंमें किया ही है। निमित्त-नैमित्तिकभावकी स्वीकृतिके बिना न इस लोककी व्यवस्था बनती है और न परलोककी।

जीवाजीवादि नौ पदार्थोंके विवेचनके बीचमें कर्तृकर्मभावकी चर्चा छेडनेमें कुन्दकुन्दस्वामीका इतना ही अभिप्राय ध्वनित होता है कि यह जीव अपने आपको किसी पदार्थका कर्ता, धर्ता तथा हर्ता मानकर व्यर्थ ही राग-द्वेषके प्रपञ्चमें पडता है। अपने आपको परका कर्ता माननेसे अहकार उत्पन्न होता है तथा परकी इष्ट-अनिष्ट परिणतिमें हर्ष-विपादका अनुभव होता है। जब तक परपदार्थोंमें हर्ष-विपादका अनुभव होता रहता है तब तक यह जीव अपने ज्ञाता-द्रष्टा स्वभावमें सुस्थिर नहीं होता, वह मोहकी धारामें बहकर स्वरूपसे च्युत रहता है। मोक्षाभिलाषी जीवको अपनी यह भूल सबसे पहले सुधार लेनी चाहिये। इसी उद्देश्यसे आस्रवादि तत्त्वोंकी चर्चा प्रारम्भ करनेके पूर्व कुन्दकुन्द महाराजने सचेत किया है कि हे मुमुक्षु प्राणी! तू कर्तृत्वके अहकारसे बच, अन्यथा रागद्वेषके दल-दलमें फँस जावेगा।

निमित्त-नैमित्तिकभावको सर्वथा अस्वीकृत कर देनेपर तो जिनागमका प्रासाद ही ढह जावेगा। इसी कर्तृकर्माधिकारमें अमृतचन्द्रस्वामीने अनेक नय-पक्षोका उल्लेखकर तत्त्ववेदी पुरुषको उनके पक्षसे अतिक्रान्त बताया है। आखिर नय वस्तुस्वरूपको समझनेके साधन हैं, साध्य नहीं। एक अवस्था ऐसी आती है जहाँ व्यवहार और निश्चय दोनों प्रकारके नयोका अस्तित्व नहीं रहता, प्रमाण अस्त हो जाता है और निक्षेपचक्रका तो पता ही नहीं चलता कि वह कहा गया—

उदयति न नयश्रीरस्तमेति प्रमाण
क्वचिदपि न च विद्मो याति निक्षेपचक्रम् ।
किमपरमभिदध्यो धाम्नि सर्वकषेऽस्मि-
न्ननुभवमुपयाते भाति न द्वैतमेव ॥ ९ ॥

६९ से लेकर १४४ गाथा तक कर्तृकर्माधिकार चला है।

पुण्य-पापाधिकार

ससारचक्रसे निकलकर मोक्ष प्राप्त करनेके अभिलाषी प्राणीको पुण्यका प्रलोभन अपने लक्ष्यसे भ्रष्ट करनेवाला है, इसलिये कुन्दकुन्दस्वामी आस्रवाधिकार प्रारम्भ करनेके पहले ही इसे सचेत करते हुए कहते हैं कि हे मुमुक्षु! तू मोक्षरूप महानगरकी यात्राके लिये निकला है, देख, कहीं बीचमें ही पुण्यके प्रलोभनमें नहीं पड जाना। यदि उसके प्रलोभनमें पडा तो एक झटकेमें ऊपरसे नीचे आ जावेगा और सागरों पर्यन्तके लिये उसी पुण्य-महलमें नजरकैद हो जायगा।

अधिकारके प्रारम्भमें ही कुन्दकुन्द महाराज कहते हैं कि लोग अशुभको कुशील और शुभको सुशील कहते हैं। परन्तु वह शुभ सुशील कैसे हो सकता है, जो इस जीवको ससारमें ही प्रविष्ट रखता है, उससे बाहर नहीं निकलने देता। वन्धनकी अपेक्षा सुवर्ण और लोह दोनोंकी वेडियाँ समान हैं। जो वन्धनसे बचना चाहता है उसे सुवर्णकी भी वेडी तोडना होगी।

वास्तवमें यह जीव पुण्यका प्रलोभन तोडनेमें असमर्थ-सा हो रहा है। यदि अपने आत्म-स्वातन्त्र्य तथा शुद्धस्वभावकी ओर इसका लक्ष्य बन जावे तो कठिन नहीं है। दया, दान, व्रताचरण आदिके भाव लोकमें पुण्य कहे जाते हैं और हिंसा आदि पापों में प्रवृत्तिरूप भाव पाप कहे जाते हैं। पुण्यभावके फलस्वरूप पुण्यप्रकृतियोंका बन्ध होता है और पापभावके फलस्वरूप पापप्रकृतियोंका बन्ध होता है। जब उन पुण्य और पापप्रकृतियों-

का उदयकाल आता है तब इस जीवको सुख-दुःखका अनुभव होता है । परमार्थमे विचार किया जावे तो पुण्य और पाप दोनो प्रकारकी प्रकृतियोंका बन्ध इस जीवको ससारमें ही रोकनेवाला है । इसलिये इनसे बचकर उस तृतीय अवस्थाको प्राप्त करनेका प्रयास करना चाहिये, जो पुण्य और पाप दोनोके विकल्पमे परे है । उस तृतीय अवस्थामे पहुँचनेपर ही यह जीव कर्मबन्धसे बच सकता है । और कर्मबन्धसे बचनेपर ही जीव का वास्तविक कल्याण हो सकता है । उन्होने कहा है—

परमदृग्वाहिरा जे, अण्णाणेण पुण्णमिच्छति ।

ससारगमणहेदुं वि मोक्खहेउं अजाणता ॥ १५४ ॥

जो परमार्थसे बाह्य है अर्थात् ज्ञानात्मक आत्माके अनुभवनसे शून्य हैं वे अज्ञानसे ससारगमनका कारण होनेपर भी पुण्यकी इच्छा करते हैं तथा मोक्षके कारणको जानते भी नहीं हैं ।

यहाँ आचार्य महाराजने कहा है कि जो मनुष्य परमार्थज्ञानसे रहित हैं वे अज्ञानवश मोक्षका साक्षात् कारण जो वीतरागपरिणति है उसे तो जानते नहीं हैं और पुण्यको मोक्षका साक्षात् कारण समझकर उसकी उपासना करते हैं । जब कि वह पुण्य ससारकी प्राप्तिका कारण है । कर्पायके मन्दोदयमें होनेवाली जीवकी जो शुभोपयोगरूप परिणति है उसे पुण्य कहते हैं, ऐसा पुण्य शुभकर्मके बन्धका कारण है, कर्मक्षयका कारण नहीं है । परन्तु अज्ञानी जीव इस अन्तरको नहीं समझ पाता है । यहाँ पुण्यरूप आचरणका निषेध नहीं है किन्तु पुण्याचरणको मोक्षका मार्ग माननेका निषेध किया है । ज्ञानी जीव अपने पदके अनुरूप पुण्याचरण करता है । पुण्याचरणको मोक्षका मार्ग माननेका निषेध किया है । ज्ञानी जीव अपने पदके अनुरूप पुण्याचरण करता है और उसके फलस्वरूप प्राप्त हुए इन्द्र, चक्रवर्ती आदिके वैभवका उपभोग भी करता है । परन्तु श्रद्धामें यही भाव रहता है कि हमारा यह पुण्याचरण मोक्षका साक्षात् कारण नहीं है तथा उसके फलस्वरूप जो वैभव प्राप्त हुआ है वह मेरा स्वपद नहीं है । यहाँ इतनी ध्यानमें रखनेके योग्य है कि जिस प्रकार पापाचरण बुद्धिपूर्वक छोड़ा जाता है उस प्रकार बुद्धिपूर्वक पुण्याचरण नहीं छोड़ा जाता—वह तो शुद्धोपयोगकी भूमिकामें प्रविष्ट होने पर स्वयं छूट जाता है ।

जिनागमका कथन नयसापेक्ष होता है, अतः शुद्धोपयोगकी अपेक्षा शुभोपयोगरूप-पुण्यको त्याज्य कहा गया है । परन्तु अशुभोपयोगरूप पापकी अपेक्षा उसे उपादेय बताया गया है । शुभोपयोगमें यथार्थमार्ग जल्दी मिल सकता है परन्तु अशुभोपयोगमें उसकी सभावना ही नहीं है । जैसे प्रातः काल सम्बन्धी सूर्यलालिमाका फल सूर्योदय है और सायंकाल सम्बन्धी लालिमाका फल सूर्यास्त है । इसी आपेक्षिक कथनको अगीकृत करते हुए श्री पूज्यपादस्वामीने इण्डोपदेशमें शुभोपयोगरूप व्रताचरणसे होनेवाले देवपदको कुछ अच्छा कहा है और अशुभोपयोगरूप पापाचरणसे होनेवाले नारकपदको बुरा कहा है—

वरं व्रतैः पदं देव नाव्रतैर्व्रतं नारकम् ।

छायातपस्थयोर्भेदं प्रतिपालयतोर्महान् ॥ २ ॥

व्रतोसे देवपद पाना अच्छा है परन्तु अव्रतोसे नारकपद पाना अच्छा नहीं है क्योंकि छाया और घूपमें बैठकर प्रतीक्षा करनेवालोमें महान् अन्तर है ।

अशुभोपयोगरूप पाप सर्वथा त्याज्य ही है और शुभोपयोग उपादेय ही है । परन्तु शुभोपयोग पात्रभेदकी अपेक्षा हेय और उपादेय दोनो रूप है । यद्यपि किन्ही-किन्ही आचार्योंने सम्यग्दृष्टिके पुण्यको निर्जराका कारण बताया है और मिथ्यादृष्टिके पुण्यको बन्धका कारण । परन्तु वस्तुतत्त्वका यथार्थ विश्लेषण करनेपर

यह बात अनुभवमें आती है कि सम्यग्दृष्टि जीवके मोहका आशिक अभाव हो जानेसे जो आशिक निर्मोह अवस्था हुई है वह उसकी निर्जराका कारण है और जो शुभरागरूप अवस्था है वह बन्धका ही कारण है। बन्धके कारणोंकी चर्चा करते हुए कुन्दकुन्दस्वामीने तो एक ही बात कही है—

रत्तो बध्दि कम्म मुचदि जीवो विरागसपतो ।
एसो जिणोवएसो तम्हा कम्मेसु मा रज्ज ॥१५०॥

रागी जीव कर्मोंको बाधता है और विरागको प्राप्त हुआ जीव कर्मोंको छोड़ता है, यह श्री जिनेश्वरका उपदेश है, इसमें कर्मोंमें राग नहीं करो।

यहाँ आचार्यने शुभ या अशुभ दोनों प्रकारके रागको बन्धका कारण कहा है। यह बात जुदी है कि शुभरागमें शुभकर्मका बन्ध हो और अशुभरागसे अशुभकर्मका बन्ध हो।

यह पुण्यपापाधिकार १४५ से १६३ गाथा तक चला है।

आस्रवाधिकार

सक्षेपमें जीवद्रव्यकी दो अवस्थाएँ हैं—एक सासारिक और दूसरी मुक्त। इनमें सासारिक अवस्था अशुद्ध होनेसे त्याज्य है और मुक्त अवस्था शुद्ध होनेसे उपादेय है। ससार अवस्थाका कारण आस्रव और बन्धतत्व है तथा मोक्ष अवस्थाका कारण सवर और निर्जरा तत्व है। आत्माके जिन भावोंसे कर्म आते हैं उन्हें आस्रव कहते हैं। ऐसे भाव चार हैं—१. मिथ्यात्व, २. अविरमण, ३. कपाय और ४. योग। यद्यपि तत्त्वार्थसूत्रकारने इन चारके सिवाय प्रमादका वर्णन और किया है। परन्तु कुन्दकुन्दस्वामी प्रमादको कषायका ही एक रूप मानते हैं, अतः उन्होंने चार आस्रवोंका वर्णन किया है। इन्हीं चारके निमित्तसे आस्रव होता है। मिथ्यादृष्टिगुणस्थानमें चारों ही आस्रव हैं। उसके बाद अविरतसम्यग्दृष्टितक अविरमण, कपाय और योग ये तीन आस्रव हैं। पचमगुणस्थानमें एकदेश अविरमणका अभाव हो जाता है। छठवें गुणस्थानसे दशवेंतक कपाय और योग ये दो आस्रव हैं और उसके बाद ११, १२ और १३ गुणस्थानोंमें सिर्फ योग आस्रव है तथा चौदहवें गुणस्थानमें आस्रव विल्कुल ही नहीं है।

इस अधिकारकी खास चर्चा यह है कि ज्ञानी अर्थात् सम्यग्दृष्टि जीवके आस्रव और बन्ध नहीं होते। जबकि कारणानुयोगकी पद्धतिसे अविरतसम्यग्दृष्टिको आदि लेकर तेरहवें गुणस्थानतक क्रमसे ७७, ६७, ६३, ५९, ५८, २२, १७, १, १, १, प्रकृतियोंका बन्ध बताया है। यहाँ कुन्दकुन्दस्वामीका यह अभिप्राय है कि जिस प्रकार मिथ्यात्व तथा अतन्तानुबन्धोंके उदयकालमें इस जीवके तीव्र अर्थात् अनन्तसंसारका कारण बन्ध होता था वैसा बन्ध सम्यग्दृष्टि जीवके नहीं होता। सम्यग्दर्शनकी ऐसी विचित्र महिमा है कि उसके होनेके पूर्व बध्यमान कर्मोंकी स्थिति घटकर अन्त कोडाकोडी प्रमाण हो जाती है और सत्तामें स्थित कर्मोंकी स्थिति इससे भी सख्यात हजार मागर कम हो जाती है। वैसे भी अविरतसम्यग्दृष्टि जीवके ४१ प्रकृतियोंका आस्रव और बन्ध तो एक ही जाता है। वास्तविक बात है कि सम्यग्दृष्टिजीवके सम्यग्दर्शनरूप परिणामोंसे बन्ध नहीं होता उसके जो बन्ध होता है। उसका कारण अप्रत्याख्यानावरणदि कषायोंका उदय है। सम्यग्दर्शनादि भाव मोक्षके कारण है। इसी बातको अमृतचन्द्रसूरिने निम्नाङ्कित कलशामें स्पष्ट किया है—

रागद्वेषविमोहाना ज्ञानिनो यदसभव ।

तत् एव न बन्धोऽस्य, ते हि बन्धस्य कारणम् ॥११९॥

चू कि ज्ञानी जीवके राग-द्वेष और विमोहका अभाव है, इसलिये उसके बन्ध नहीं होता । वास्तवमें रागादिक भाव ही बन्धके कारण हैं ।

यह आस्रवाधिकार १६४ से १८० गाथा तक चलता है ।

संवराधिकार

आस्रवका विरोधी तत्त्व संवर है अत आस्रवके बाद ही उसका वर्णन किया जा रहा है । 'आस्रव-निरोध' संवर.' आस्रवका रूक जाना संवर है । यद्यपि अन्य ग्रन्थकारोंने गुप्ति, समिति, धर्म, अनुप्रेक्षा, परी-पहजय और चरित्रको संवर कहा है किन्तु इस अधिकारमें कुन्दकुन्दस्वाप्तीने भेदविज्ञानको ही संवरका मूल कारण बतलाया है । उनका कहना है कि उपयोग, उपयोगमे ही है, क्रोधादिकमे नहीं है और क्रोधादिक क्रोधादिकमें ही है उपयोगमें नहीं है । कर्म और नोकर्म तो स्पष्ट ही आत्मासे भिन्न है अत उनसे भेदज्ञान प्राप्त करनेमें महिमा नहीं है, महिमा तो उन रागादि भावकर्मोंसे अपने ज्ञानोपयोगको भिन्न करनेमें है, जो तन्मयीभावको प्राप्त होकर एक दिख रहे हैं । अज्ञानी जीव इस ज्ञानधारा और रागादिवाराको भिन्न-भिन्न नहीं समझ पाता, इसीलिये वह किसी पदार्थका ज्ञान होनेपर उनमें तत्काल राग-द्वेष करने लगता है । परन्तु ज्ञानी जीव उन दोनो धाराओके अन्तरको समझता है इसलिये वह किसी पदार्थको देखकर उनका ज्ञाता दृष्टा तो रहता है परन्तु रागी, द्वेषी नहीं बनता । जहाँ यह जीव रागादिकको अपने ज्ञाता द्रष्टा स्वभावसे भिन्न अनुभव करने लगता है वही उनके सम्बन्धमे होने वाले राग-द्वेषसे बच जाता है । राग-द्वेषसे बच जाना ही सच्चा संवर है । किसी वृक्षको उखाडना है तो उसके पत्ते नोचनेसे काम नहीं चलेगा, उसकी जड़पर प्रहार करना होगा । इसी तरह आस्रव और बन्धको रोकना है तो मात्र क्रियाकाण्डसे काम नहीं चलेगा, किन्तु उसकी जड़पर प्रहार करना होगा । रागद्वेषकी जड़ है परपदार्थोंमें आत्मीयभाव—उनको अपना मानना । अत. भेद-ज्ञानके द्वारा उन्हें अपने स्वरूपसे पृथक् समझना यही उनके नष्ट करनेका वास्तविक उपाय है । इस भेद-विज्ञान महिमाका गान करते हुए श्रीअमृतचन्द्रसूरिने कहा है—

भेदविज्ञानतः सिद्धाः सिद्धा ये किल केचन ।

अस्यैवाभावतो बद्धा बद्धा ये किल केचन ॥ ३१ ॥

जितने आज तक सिद्ध हुए हैं वे सब भेदविज्ञानसे ही सिद्ध हुए हैं और जितने ससारमें बद्ध हैं वे भेद-विज्ञानके अभावसे ही बद्ध हैं ।

इस भेदविज्ञानकी भावना तबतक करते-रहना चाहिये जबतक कि ज्ञान परसे च्युत होकर ज्ञानमे ही प्रतिष्ठित नहीं हो जाता । परपदार्थसे ज्ञानको भिन्न करनेका पुरुषार्थ चतुर्थ गुणस्थानसे शुरू होता है और दशम गुणस्थानके अन्तिम समयमें समाप्त होता है । वहाँ यह जीव परमार्थसे अपनी ज्ञानधाराको रागादिककी धारासे सर्वथा पृथक् कर लेता है । इस दशामें इस जीवका ज्ञान सचमुच ही ज्ञानमें प्रतिष्ठित हो जाता है और इसीलिये इस जीवके रागादिकके निमित्तसे होनेवाले बन्धका सर्वथा अभाव हो जाता है । मात्र योगके निमित्तसे सातावेदनीयका आस्रव और बन्ध होता है सो भी सापरायिक आस्रव नहीं तथा स्थिति और अनु-भाग बन्ध नहीं । मात्र ईर्यपथ आस्रव और मात्र प्रकृति और प्रदेश बन्ध होता है । अन्तर्मुहूर्तके भीतर ऐसा जीव नियमसे केवलज्ञान प्राप्त करता है । अहो ! मव्य प्राणियो ! संवरके इस साक्षात् मार्गपर अग्रसर होओ, जिससे आस्रव और बन्धसे छुटकारा मिले ।

संवराधिकार १८१ से १९२ गाथा तक चलता है ।

निर्जराधिकार

सिद्धोक्ते अनन्तर्वे भाग और अभव्यराशिसे अनन्तगुणित कर्मपरमाणुओकी निर्जरा ससारके प्रत्येक प्राणीके प्रतिसमय हो रही है। पर ऐसी निर्जरासे किसीका कल्याण नहीं होता, क्योंकि जितने कर्मपरमाणुओकी निर्जरा होती है उतने ही कर्मपरमाणु आस्रवपूर्वक आकर बन्धको प्राप्त हो जाते हैं। कल्याण उस निर्जरासे होता है जिसके होनेपर नवीन कर्मपरमाणुओका आस्रव और बन्ध नहीं होता। इसी उद्देश्यसे यहाँ कुन्दकुन्द महाराजने संवरके बाद ही निर्जरा पदार्थका निरूपण किया है। संवरके बिना निर्जराकी कोई सफलता नहीं है।

निर्जराधिकारके प्रारम्भमें ही कहा गया है कि—

उपभोगर्मिदयेहि दन्वाणमचेदणाणमिदराण ।

ज कुणदि सम्मदिट्ठी त सव्वं णिज्जरणिमित्त ॥ १९३ ॥

सम्यग्दृष्टि जीव इन्द्रियोंके द्वारा चेतन-अचेतन पदार्थोंका जो उपभोग करता है वह सब निर्जराके निमित्त करता है। अहो! सम्यग्दृष्टि जीवकी यह कैसी उत्कृष्ट महिमा है, कि उसके पूर्ववद्ध कर्म उदयमें आ रहे हैं और उनके उदयकालमें होनेवाला उपभोग भी हो रहा है परन्तु उससे नवीन बन्ध नहीं होता, किन्तु पूर्ववद्ध कर्म अपना फल देकर खिर जाते हैं। सम्यग्दृष्टि जीव कर्म और कर्मके फलका भोक्ता अपने आपको नहीं मानता। उनका ज्ञायक तो होता है पर भोक्ता नहीं होता। भोक्ता अपने ज्ञानस्वभावका ही होता है यही कारण है कि उसकी वह प्रवृत्ति निर्जराका कारण बनती है।

सम्यग्दृष्टि जीवके ज्ञान और वैराग्यकी अद्भुत सामर्थ्य है। ज्ञानसामर्थ्यकी महिमा बतलाते हुए कुन्द-कुन्दस्वामीने कहा है कि जिस प्रकार विपका उपभोग करता हुआ वैद्य पुरुष मरणको प्राप्त नहीं होता उसी प्रकार ज्ञानी पुरुष पुद्गलकर्मके उदयका भोग करता हुआ बन्धको प्राप्त नहीं होता। वैराग्यसामर्थ्यकी महिमा बतलाते हुए कहा है कि जिस प्रकार अरतिभावसे मदिराका पान करनेवाला मनुष्य मदको प्राप्त नहीं होता उसी प्रकार अरतिभावसे द्रव्यका उपभोग करनेवाला ज्ञानी पुरुष बन्धको प्राप्त नहीं होता। कैसी विचित्र महिमा ज्ञान और वैराग्यकी है कि उनके होनेपर सम्यग्दृष्टि जीव मात्र निर्जराको करता है बन्धको नहीं। अन्य ग्रन्थोंमें इस निर्जराका प्रमुख कारण तपश्चरण कहा गया है। परन्तु कुन्दकुन्दस्वामीने तपश्चरणको यथार्थ तपश्चरण बतानेवाला जो ज्ञान और वैराग्य है उसीका सर्वप्रथम वर्णन किया है। ज्ञान और वैराग्यके बिना तपश्चरण निर्जराका कारण न होकर शुभवन्धका कारण होता है।

अब प्रश्न यह है कि सम्यग्दृष्टि जीवके क्या निर्जरा ही निर्जरा होती है, बन्ध विलकुल नहीं होता? इसका उत्तर करणानुयोगकी पद्धतिसे यह होता है कि सम्यग्दृष्टि जीवके निर्जरा प्रारम्भ हो गई। मिथ्यादृष्टि जीवके ऐसी निर्जरा आज तक नहीं हुई, किन्तु सम्यग्दर्शन होते ही वह ऐसी निर्जराका पात्र बन जाता है। 'सम्यग्दृष्टिश्चावकविरतानन्तवियोजकदर्शनमोहक्षपकोपशान्तमोहक्षीणमोहजिना।' आगममें गुणश्रेणी निर्जराके ये दश स्थान बतलाये हैं इनमें निर्जरा उत्तरोत्तर बढ़ती जाती है। सम्यग्दृष्टि जीवके निर्जरा और बन्ध दोनों चलते हैं। निर्जराके कारणोंसे निर्जरा होती है और बन्धके कारणोंसे बन्ध होता है। जहाँ बन्धका सर्वथा अभाव होकर मात्र निर्जरा ही निर्जरा होती है ऐसा तो सिर्फ चौदहवाँ गुणस्थान है। उसके पूर्व चतुर्थ गुणस्थानसे लेकर तेरहवें गुणस्थानतक निर्जरा और बन्ध दोनों चलते हैं। यह ठीक है कि जैसे-जैसे यह जीव उपरितम गुणस्थानोंमें चढ़ता जाता है वैसे-वैसे निर्जरामें वृद्धि और बन्धमें न्यूनता होती जाती है। सम्यग्दृष्टि जीवके ज्ञान और वैराग्यशक्तिकी प्रधानता हो जाती है, इसलिये बन्धके कारणीकी

गौणता कर ऐसा कथन किया जाता है कि सम्यग्दृष्टिके निर्जरा ही होती हैं, बन्ध नहीं। इसी निर्जरावि-
कारमें कुन्दकुन्दस्वामीने सम्यग्दर्शनके आठ अगोका विशद वर्णन किया है :

यह अधिकार १९३ से लेकर २३६ गाथा तक चलता है।

बन्धाधिकार

आत्मा और पौद्गलिक कर्म दोनों ही स्वतन्त्र द्रव्य हैं और दोनोंमें चेतन-अचेतनकी अपेक्षा पूर्व पश्चिम जैसा अन्तर है। फिर भी इनका अनादिकालसे संयोग बन रहा है। जिस प्रकार चुम्बकमें लोहेको खींचनेकी और लोहामें खिंचनेकी योग्यता है, इसी तरह आत्मामें कर्मरूप पुद्गलको खींचनेकी और कर्मरूप पुद्गलमें खिंचनेकी योग्यता है। अपनी-अपनी योग्यताके कारण दोनोंका एकक्षेत्रावगाह हो रहा है। इसी एकक्षेत्रावगाहको बन्ध कहते हैं। इस बन्धदशाके कारणोका वर्णन करते हुए आचार्यने स्नेह अर्थात् रागभाव-को ही प्रमुख कारण बतलाया है। अधिकारके प्रारम्भमें ही वे एक दृष्टान्त देते हैं कि जिस प्रकार धूलि वहुल स्थानमें कोई मनुष्य शस्त्रोसे व्यायाम करता है, ताड तथा केले आदिके वृक्षोंको छेदता भेदता है, इस क्रिया-से उसके शरीरके साथ धूलिका सम्बन्ध होता है सो इस सम्बन्धके होनेमें कारण क्या है? उस व्यायामकर्ता के शरीरमें जो स्नेह—तेल लग रहा है वही उसका कारण है। इसी प्रकार मिथ्यादृष्टि जीव इन्द्रियविषयोंमें व्यापार करता है उस व्यापारके समय जो कर्मरूपी धूलिका सम्बन्ध उसकी आत्माके साथ होता है उसका कारण क्या है? उसका कारण भी उसकी आत्मामें विद्यमान स्नेह अर्थात् रागभाव है। यह रागभाव जीव-का स्वभाव नहीं, किन्तु विभाव है और वह भी द्रव्यकर्मकी उदयावस्थारूप कारणसे उत्पन्न हुआ है। आस-वाधिकारमें आस्रवके जो चार प्रत्यय—मिथ्यादर्शन, अविरमण, कपाय और योग बतलाये हैं वे ही बन्धके भी प्रत्यय—कारण हैं। इन्हीं प्रत्ययोका सक्षिप्त नाम राग-द्वेष अथवा अध्यवसानभाव है। इन अध्यवसान भावोंका जिनके अभाव हो जाता है वे शुभ-अशुभकर्मोंके साथ बन्धको प्राप्त नहीं होते। जैसा कि कहा है—

एदाणि णत्थि जेसि अज्जवसाणाणि एवमादोणि ।

ते असुहेण सुहेण व कम्मेण गुणे ण लिपत्ति ॥ २८० ॥

सम्यग्दृष्टि जीव बन्धके इस वास्तविक कारणको समझता है। इसलिये वह उसे दूर कर निर्वन्ध अवस्थाको प्राप्त होता है। परन्तु मिथ्यादृष्टि जीव इस वास्तविक कारणको नहीं समझ पाता, इसलिये करोड़ों वर्षकी तपस्याके द्वारा भी वह निर्वन्ध अवस्था प्राप्त नहीं कर पाता। मिथ्यादृष्टि जीव धर्मका आचरण—तपश्चरण आदि करता भी है परन्तु 'धम्मं भोगणिमित्त णटु कम्मवखयणिमित्त' धर्मको भोगके निमित्त करता है, कर्मक्षयके निमित्त नहीं।

अरे भाई! सच्चा कल्याण यदि करना चाहता है तो इस अध्यवसान भावोंको समझ और उन्हें दूर करनेका पुरुषार्थ कर।

कितने ही जीव निमित्तकी मान्यतासे बचनेके लिए ऐसा व्याख्यान करते हैं कि आत्मामें रागादिक अध्यवसान भाव स्वतः होते हैं, उसमें द्रव्यकर्मकी उदयावस्था निमित्त नहीं है। ऐसे जीवोंको बन्धाधिकारकी निम्न गाथाओका मन्त्र कर अपनी श्रद्धा ठीक करनी चाहिये—

जह फलिहमणी सुद्धो ण सयं परिणमइ रायमाईहि ।

रगिज्जदि अण्णेहि दु सो रत्तादीहि दव्वेहि ॥ २७८ ॥

एव णाणी मुद्धो ण सयं परिणमइ रायमाईहि ।

राइज्जदि अण्णेहि दु सो रागादीहि दोसेहि ॥ २७९ ॥

जैसे स्फटिकमणि आप शुद्ध है वह स्वयं ललाई आदि रंगरूप परिणमन नहीं करता, परन्तु लाल आदि द्रव्योमे ललाई आदि रङ्गरूप परिणमन करता है इसी प्रकार ज्ञानी जीव आप शुद्ध है वह स्वयं राग आदि विभाव भावरूप परिणमन नहीं करता है, किन्तु अन्य राग आदि दोषो-द्रव्यकर्मादय जनिता विकारो-से रागादि विभाव भावरूप परिणमन करता है ।

श्रीअमृतचन्द्रस्वामीने भी निम्न कलशाके द्वारा उक्त भावका निरूपण किया है—

न जातु रागादिनिमित्तभावमात्मात्मनो याति यथार्थकान्त ।

तस्मिन्निति परसग एव वस्तुस्वभावोऽयमुदेति तावत् ॥ १७५ ॥

जिस प्रकार अककान्त—स्फटिकमणि स्वयं ललाई आदिको प्राप्त नहीं होता उसी प्रकार आत्मा स्वयं रागादिके निमित्तभावको प्राप्त नहीं होता । उसमें निमित्त परद्रव्यका संयोग ही है । वस्तुका स्वभाव ही यह है, किसीका किया नहीं है ।

ज्ञानी जाव स्वभाव और विभावके अन्तरको समझता है । वह स्वभावको तो अकारण मानता है पर विभावको सकारण ही मानता है । ज्ञानी जीव स्वभावमे स्वत्वबुद्धि रखता है और विभावमें परत्वबुद्धि । इसीलिये वह बन्धसे बचता है ।

यह अधिकार २३७ मे लेकर २८७ गाथा तक चलता है ।

मोक्षाधिकार

आत्माको सर्व कर्मसे रहित जो अवस्था है उसे मोक्ष कहते हैं । मोक्ष शब्द ही इसके पूर्व होनेवाली बद्ध अवस्थाका प्रत्यय कराता है । मोक्षाधिकारमें मोक्षप्राप्तिके कारणोंका विचार किया गया है । प्रारम्भमें ही कुन्दकुन्दस्वामी लिखते हैं—जिस प्रकार चिरकालसे बन्धनमें पड़ा हुआ कोई पुरुष उस बन्धनके तीव्र मन्द या मध्यम स्वभावको जानता है तथा उसके कालको भी समझता है परन्तु यदि उस बन्धनका—वेडी-का छेदन नहीं करता है तो वह उस बन्धनसे मुक्त नहीं हो सकता । इसी प्रकार जो जीव कर्मबन्धके प्रकृति, प्रदेश, स्थिति और अनुभाग बन्धको जानता है परन्तु उस बन्धको छेदनेका पुरुषार्थ नहीं करता तो वह उस कर्मबन्धसे मुक्त नहीं हो सकता ।

इस सन्दर्भमें कुन्दकुन्द स्वामीने बड़ी उत्कृष्ट वात कही है । वह उत्कृष्ट वात है सम्यक् चारित्र । हे जीव ! तुझे श्रद्धान है कि मैं कर्मबन्धनसे बद्ध हूँ और बद्ध होनेके कारणोंको भी जानता है परन्तु तेरा यह श्रद्धान और ज्ञान तुझे कर्मबन्धनसे मुक्त करनेवाला नहीं है, मुक्त करानेवाला तो यथार्थश्रद्धान और ज्ञानके साथ होनेवाला चारित्ररूप पुरुषार्थ ही है । जबतक तू इस पुरुषार्थको अगीकृत नहीं करेगा तबतक बन्धनसे मुक्त होना दुर्भर है । मात्र श्रद्धान और ज्ञानको लिये हुए तेरा सागरो पर्यन्तका दीर्घकाल यो ही निकल जाता है पर तू बन्धनसे मुक्त नहीं हो पाता । परतु उस श्रद्धान और ज्ञानके साथ जहाँ चारित्ररूप पुरुषार्थको अगीकृत करता है वहाँ तेरा कार्य बन्धनमें विलम्ब नहीं लगता । यहाँ तक कि अन्तर्मुहूर्तमें भी काम बन जाता है ।

हे जीव ! तू मोक्ष किसका करना चाहता है ? आत्माका करना चाहता हूँ । पर इस सयोगीपर्यायके अन्दर तूने आत्माको समझा या नहीं ? इस वातका तो विचार कर । कही इस सयोगीपर्यायको ही तो तूने आत्मा नहीं समझ रखा है । मोक्षप्राप्तिका पुरुषार्थ प्रारम्भ करनेके पहले आत्मा और बन्धको समझना आवश्यक है । कुन्दकुन्दस्वामी कहते हैं—

जीवो बंधो य तहा छिज्जति सलक्खणोहि णियएहि
बंधो छेएदव्वो शुद्धो अप्पा य धेतव्वो ॥२९५॥

जीव और बन्ध अपने-अपने लक्षणोंसे जाने जाते हैं । सो जानकर बन्ध तो छेदनेके योग्य हैं और आत्मा ग्रहण करने योग्य हैं ।

शिष्य कहता है भगवन् ! वह लक्षण तो बताओ, जिसके द्वारा मैं आत्माको ममज्ञ राकूँ । उत्तरमें कुन्दकुन्दमहाराज कहते हैं—

कह सो धिप्पइ अप्पा पण्णाए सो उ धिप्पए अप्पा ।
जह पण्णाइ निहत्तो तह पण्णा एव धित्तव्वो ॥२९६॥

उस आत्माका ग्रहण कैसे किया जावे ? प्रज्ञा—भेदज्ञानके द्वारा आत्माका ग्रहण किया जावे । जिस तरह प्रज्ञासे उसे विभक्त किया था उसी तरह प्रज्ञासे उसे ग्रहण करना चाहिये ।

पण्णाए धित्तव्वो जो चेदा सो अह तु णिच्छयदो ।
अवसेसा जे भावा ते मज्झ परे त्ति णायव्वा ॥२९७॥

प्रज्ञाके द्वारा ग्रहण करने योग्य जो चेतयिता है वही मैं हूँ और अवशेष जा भाव हैं वे मुझसे पर हैं ।

इस प्रकार स्वपरके भेदविज्ञानपूर्वक जो चारित्र धारण किया जाता है वही मोक्षप्राप्तिका वास्तविक गुरुपार्थ है । चारित्रकी परिभाषा करते हुए कुन्दकुन्दस्वामीने प्रवचनसारमें कहा है—

चारित्त खलु धम्मो धम्मो जो सो समो त्ति णिद्धिट्ठो ।
मोहक्खोह-विहीणो परिणामो अप्पणो हु समो ॥

चारित्र ही वास्तवमें धर्म है, और सम परिणाम धर्म है तथा मोह—मिथ्यात्व और क्षोभ—रागद्वेषसे रहित आत्माकी जो परिणति है वही साम्यभाव है ।

व्रत, समिति, गुप्ति आदि इसी साम्यभावरूप चारित्रकी प्राप्तिमें साधक होनेसे चारित्र कहे जाते हैं । यह अधिकार २२८ से लेकर ३०७ गाथा तक चलता है ।

सर्वविशुद्धज्ञानाधिकार

आत्माके अनंत गुणोंमें ज्ञान ही सबसे प्रमुख गुण है । उसमें किसी प्रकारका विकार शेष न रह जावे, इसलिये पिछले अधिकारोंमें उक्त-अनुक्त वातोंका एक बार फिरसे विचार कर ज्ञानको सर्वथा निर्दोष बनानेका प्रयत्न इस सर्वविशुद्धज्ञानाधिकारमें किया गया है ।

आत्मा परद्रव्यके कर्तृत्वसे रहित है । इसके समर्थनमें कहा गया कि प्रत्येक द्रव्य अपने ही गुण और पर्यायरूप परिणमन करता है, अन्य द्रव्यरूप नहीं, इसलिये वह परका कर्ता नहीं हो सकता । अपने ही गुण और पर्यायोका कर्ता हो सकता है । यही कारण है कि आत्मा कर्मोंका कर्ता नहीं है । कर्मोंका कर्ता पुद्गल-द्रव्य है, क्योंकि ज्ञानावरणादिरूप परिणमन पुद्गलद्रव्यमें ही हो रहा है । इसी तरह रागादिकका कर्ता आत्मा ही है, परद्रव्य नहीं, क्योंकि रागादिरूप परिणमन आत्मा ही करता है । निमित्तप्रधान दृष्टिको लेकर पिछले अधिकारमें पुद्गलजन्य होनेके कारण रागको पौद्गलिक कहा है । यहाँ उपादानप्रधान दृष्टिको लेकर कहा गया है कि चूँकि रागदिरूप परिणमन आत्माका होता है, अतः आत्माके हैं । अमृतचन्द्रस्वामीने तो यहाँ तक कहा है कि जो जीव रागदिककी उत्पत्तिमें परद्रव्यको ही निमित्त मानते हैं वे शुद्धबोधविधुरान्ध वृद्धि हैं । तथा मोहरूपी नदीको नही तैर सकते—

रागजन्मनि निमित्तता परद्रव्यमेव कलयन्ति ये तु ते ।
उत्तरन्ति न हि मोहवाहिनी गृह्णन्बोधविधुरान्बुद्धय ॥२२१॥

कितने ही महानुभाव अपनी एकान्त उपादानकी मान्यताका समर्थन करनेके लिये इस कलशाका अवतरण दिया करते हैं । पर वे श्लोकमें पढ़े हुए 'एव' शब्दकी ओर दृष्टिपात नहीं करते । यहाँ अमृत-चन्द्रसूरि 'एव' शब्दके द्वारा, यह प्रकट कर रहे हैं कि जो रागकी उत्पत्तिमें परद्रव्यको ही कारण मानते हैं स्वद्रव्यको कारण नहीं मानते, वे मोहनदीको नहीं तैर सकते । रागादिककी उत्पत्तिमें परद्रव्य निमित्त कारण है और स्वद्रव्य उपादानकारण है । सो जो पुरुष स्वद्रव्यरूप उपादानकारणको न मानकर परद्रव्यको ही कारण मानते हैं—मात्र निमित्तकारणसे उनकी उत्पत्ति मानते हैं वे मोहनदीको नहीं तैर सकते । यह ठीक है कि निमित्त कार्यरूप परिणत नहीं होता, परन्तु कार्यकी उत्पत्तिमें उसका साहाय्य अनिवार्य आवश्यक है । अन्तरङ्ग बहिरङ्ग कारणोंसे कार्यकी उत्पत्ति होती है । जिनागमकी यह निर्विवाद मान्यता सनातन है ।

आत्मा परका—कर्मका कर्ता नहीं है, यह सिद्धकर ज्ञानी जीवको कर्मचेतनासे रहित सिद्ध किया गया है । इसी तरह ज्ञानी जीव अपने ज्ञायकस्वाभावका ही भोक्ता है, कर्मफलका भोक्ता नहीं है यह सिद्धकर कर्मफलचेतनासे उसे रहित सिद्ध किया है । ज्ञानी तो एक ज्ञानचेतनासे ही सहित है, उसीके प्रति उसकी स्वत्वबुद्धि रहती है ।

इस अधिकारके अन्तमें एक बात और बड़ी सुन्दर कही गई है । कुन्दकुन्दस्वामी कहते हैं कि कितने ही लोग मुनिलिङ्ग अथवा गृहस्थके नानालिङ्ग धारण करनेकी प्रेरणा इसलिये करते हैं कि ये मोक्षके मार्ग हैं परन्तु कोई लिङ्ग मोक्षका मार्ग नहीं है । मोक्षका मार्ग तो सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य हैं । इसलिये—

मोक्षपहे अप्पाण ठवेहि त चेव ज्ञाहि त चेव ।
तत्थेव विहर णिच्च मा विहरसु अण्णदब्बेसु ॥ ४१२॥

मोक्षमार्गमें आत्माको लगाओ, उसीका ध्यान करो, उसीका चिन्तन करो और उसीमें विहार करो, अन्य द्रव्योंमें नहीं ।

इस निश्चयपूर्ण कथनका कोई यह फलितार्थ न निकाल ले कि कुन्दकुन्दस्वामी मुनिलिङ्ग और श्रावक लिङ्गका निषेध करते हैं । इसलिए वे लगे हाथ अपनी नयविवक्षाको प्रकट करते हैं—

ववहारिओ पुण णओ दोण्णि वि लिगाणि भणइ मोक्खपहे ।
णिच्छयणओ ण इच्छइ मोक्खपहे सव्वलिगाणि ॥४१४॥

परन्तु व्यवहारनय दोनो लिङ्गोको मोक्षमार्गमें कहता है और निश्चयनय मोक्षमार्गमें सभी लिङ्गोको इष्ट नहीं मानत ॥

इस तरह विवादके स्थलोको कुन्दकुन्दस्वामी तत्काल स्पष्ट करते हुए चलते हैं । 'जिनागमका कथन नयविवक्षापर अवलम्बित है' यह तो सर्व सम्मत बात है । इसलिये व्याख्यान करते समय वक्ता अपनी नयविवक्षाको प्रकट करते चलें और श्रोता भी उस नयविवक्षासे व्याख्यात तत्त्वको उसी नयविवक्षासे ग्रहण करनेका प्रयास करें, ता विषवाद उत्पन्न होनेका अवसर नहीं आ सकता ।

यह अधिकार ३०८ से लेकर ४१५ गाथा तक चलता है

स्याद्वादाधिकार

यह अधिकार श्री अमृतचन्द्रस्वामीने स्वरचित आत्मख्याति टीकाके अङ्गस्वरूप लिखा है । इतना

स्पष्ट है कि समयप्राभूत अव्यात्मग्रन्थ है । अव्यात्मग्रन्थोका वस्तुतत्त्व सीधा आत्मासे सम्बन्ध रखनेवाला होता है । इसलिये उसके कथनमें निश्चयनयका आलम्बन प्रधानरूपसे लिया जाता है, परपदार्थसे सम्बन्ध रखनेवाले व्यवहारनयका आलम्बन गौण रहता है । जो श्रोता दोनो नयोके प्रधान और गौण भावपर दृष्टि नहीं रखते हैं उन्हें भ्रम हो सकता है । उनके भ्रमका निराकरण करनेके उद्देश्यमे ही अमृतचन्द्रस्वामीने इस अधिकारका अवतरण किया है ।

इस अधिकारमें उन्होंने स्याद्वादके वाच्यभूत अनेकान्तका समर्थन करनेके लिये तत्-अतत्, सत्-अमत्, एक-अनेक, नित्य-अनित्य आदि अनेक नयोसे आत्मतत्त्वका निरूपण किया है । अन्तमें कलश-काव्योंके द्वारा इसी बातका समर्थन किया है । अमृतचन्द्रस्वामीने अनेकान्तको परमागमका जीव—प्राण और ममस्त नयोके विरोधको नष्ट करनेवाला माना है । जैसा कि उन्होंने स्वरचित पुरुषार्थसिद्धयुपाय ग्रन्थके मङ्गलरूपमें कहा है—

परमागमस्य जीव निषिद्धजात्यन्धसिन्धुरविधानम् ।
सकलनयविलसिताना विरोधमथन नमाम्यनेकान्तम् ॥

आत्मख्याति टीकाके प्रारम्भमें भी उन्होंने यही आकाक्षा प्रकट की है—

अनन्तधर्मणस्तत्त्वं पश्यन्ती प्रत्यगात्मन ।
अनेकान्तमयी मूर्तिनित्यमेव प्रकाशताम् ॥

अनन्तधर्मात्मक परमात्मतत्त्वके स्वरूपका अवलोकन करनेवाली अनेकान्तमयी मूर्ति निरन्तर ही प्रकाशमान रहे ।

इसी अधिकारमें जीवत्वशक्ति, चित्तिशक्ति आदि ४७ शक्तियोका निरूपण किया है जो नयविवक्षाके परिज्ञानसे ही सिद्ध होती हैं । इन शक्तियोका विवेचन ग्रन्थकी टीकामें किया गया है । इसी अधिकारमें उपायोपेयभावका भी विचार किया है । इसमें एक ज्ञानमात्र आत्मामें ही उपाय और उपेयभावका समर्थन किया है । वही आत्मा साधक है और वही आत्मा सिद्ध भी है । अन्तमें १ स्यादस्ति, २ स्यान्नास्ति, ३ स्यादस्तिनास्ति, ४ स्यादवक्तव्य, ५ स्यादस्ति अवक्तव्य, ६ स्यान्नास्ति अवक्तव्य और ७ स्यादस्ति-नास्ति अवक्तव्य इन सात भङ्गोके द्वारा द्रव्यका निरूपण किया है ।

संस्कृतटीकाकारोका परिचय

अमृतचन्द्रसूरि

समयसार या समयप्राभूतपर दो संस्कृत-टीकाएँ उपलब्ध हैं—एक आत्मख्याति और दूसरी तात्पर्य-वृत्ति । आत्मख्यातिके रचयिता अमृतचन्द्रसूरि हैं । इन्होंने कुन्दकुन्दस्वामीके हार्द (अभिप्राय) को खोलनेका पूर्ण प्रयास किया है । कुन्दकुन्दस्वामीके प्रवचनसार, पञ्चास्तिकाय और समयसारपर इनकी टीकाएँ मिलती हैं जो तद्गत ग्रन्थोके साथ मुद्रित हो चुकी हैं । आपकी भाषा पाण्डित्यपूर्ण है । अव्यात्मग्रन्थोकी टीकामें यदि सरल भाषाका प्रयोग होता तो और भी लाभदायक होता । समयसारकी टीकाके साथ आपने गाथाओंके अभिप्रायको स्पष्ट अथवा पल्लवित करनेके लिये श्लोक भी लिखे हैं जो कलशाके नामसे प्रसिद्ध हैं । उनके संस्कृतटीकासहित तथा मात्र हिन्दी टीकासहित अलगसे भी संस्करण प्रकाशित हुए हैं । ये कलशकाव्य इतने लोकप्रिय सिद्ध हुए हैं कि कितने ही महानुभावोंके नित्यपाठमें सम्मिलित हो गये हैं । इन्हीकी शैलीका अनुकरण कर पद्मप्रभमलधारीदेवने नियमसारकी संस्कृत-टीका लिखी है तथा टीकाके बाद कलश-काव्य भी ।

इन टीकाओंके सिवाय अमृतचन्द्रस्वामीके द्वारा विरचित पुरुषार्थसिद्धयुपाय तथा तत्त्वार्थसार ये दो ग्रन्थ और मिलते हैं। इन आचार्यने अपना परिचय किसी ग्रन्थमें नहीं दिया है। यहाँतक कि समयसारके इस निरूपणका कि 'एक द्रव्य दूसरे द्रव्यका कर्ता नहीं है' इनके ऊपर गहरा प्रभाव पडा है, जिससे वे समय-सारके अन्तमें लिखते हैं—

स्वशक्तिससूचितवस्तुतत्त्वैर्व्याख्या कृतेय समयस्य शब्दैः ।
स्वरूपगुप्तस्य न किञ्चिदस्ति कर्तव्यमेवामृतचन्द्रसूरे ॥ २७८ ॥

अपनी शक्तिसे वस्तुस्वरूपको सूचित करनेवाले शब्दोंके द्वारा यह समय—आगम अथवा समयसारकी व्याख्या की गई है। स्वरूपमें गुप्त रहनेवाले अमृतचन्द्रसूरिका इसमें कुछ भी कर्तृत्व नहीं है।

इसी भावके श्लोक पञ्चास्तिकाय तथा पुरुषार्थसिद्धयुपायके अन्तमें उपलब्ध है।

यह आचार्य अनेकान्तके अनन्यभक्त थे। निश्चय और व्यवहारनयके पारस्परिक विरोधको शमन करनेके लिये पुरुषार्थसिद्धयुपायमें इन्होंने लिखा है—

व्यवहारनिश्चयी य प्रवुध्य तत्त्वेन भवति मध्यस्थः ।
प्राप्नोति देशनाया स एव फलमविकलं शिष्य ॥ ८ ॥

जो यथार्थरूपमें व्यवहार और निश्चयनय को जानकर मध्यस्थ होता है वही शिष्य देशनाके पूर्ण फलको प्राप्त होता है।

ये विक्रम सवत् १००० के लगभग हुए हैं क्योंकि जयसेनके धर्मरत्नाकरमें इनके द्वारा रचित पुरुषार्थ-सिद्धयुपायके ५९ पद्य उद्धृत हैं। जयसेनने अपना यह ग्रन्थ वि० स० १०५५ में बनाया है, ऐसा उसकी प्रशस्तिके अन्तिम पद्यसे प्रकट है। इसतरह अमृतचन्द्रसूरि १०५५ के पूर्ववर्ती ही हैं, उत्तरवर्ती नहीं।^१

जयसेनाचार्य

तात्पर्यवृत्तिके कर्ता श्रीजयसेनाचार्य हैं। इनकी टीकाकी भाषा बहुत सरल और हृदयग्राही है।

वास्तवमें अव्यात्म-प्रयोकी टीका ऐसी ही भाषामें होनी चाहिये। इन्होंने कुन्दकुन्दके प्रवचनसार, समयसार और पञ्चास्तिकाय इन तीनों ग्रन्थोंपर टीकाएँ लिखी हैं और उनमें निश्चय-व्यवहारनयका ऐसा सुन्दर सामञ्जस्य वैठाया है कि पढते समय हृदय प्रफुल्लित हो जाता है। आत्मख्याति और तात्पर्यवृत्तिकी गाथाओंमें कही-कही होनाधिकता पाई जाती है अर्थात् तात्पर्यवृत्तिमें ऐसी अनेक गाथाएँ हैं जिनकी टीका अमृतचन्द्रसूरिने नहीं की है। इससे इतना सिद्ध होता है कि इन ग्रन्थोंकी प्रतियोंमें पाठभेद बहुत पहलेसे पाया जाता है। अमृतचन्द्रस्वामीने अपनी टीकाका आधार अन्य प्रतिको बनाया होगा और जयसेनने दूसरी प्रतिको। अमृतचन्द्रस्वामीने छानवीनकर द्विरुक्त अथवा अनावश्यक गाथाओंको छोड़ा है परंतु जयसेनने ऐसा नहीं किया।

जयसेन बारहवीं शताब्दीके विद्वान् हैं। इनकी टीकाकी पद्धतिका अनुसरणकर परमात्मप्रकाश और बृहद्ब्रह्मसंग्रहकी टीकाएँ तत्तत् कर्ताओंके द्वारा लिखी गयीं।

पं० बनारसीदासजी

जैनसाहित्यमें हिन्दी भाषाका इतना बड़ा अन्य कवि नहीं हुआ। इनका जन्म एक धनी-मानी सम्भ्रान्त

परिवारमें हुआ था। इनके प्रपितामह जिनदासका साका चलता था, पितामह मूलदास हिन्दी और फारसीके पंडित थे और यह नरवर (मालवा) में वहाँके मुसलमान नवाबके मोदी होकर गये थे। इनके मातामह भद-
नसिंह चिनालिया जौनपुरके प्रसिद्ध जौहरी थे और पिता खड्गसेन कुछ दिनों तक बगालके सुलतान मोदी
खाँके पोतदार रहे थे। इनका जन्म जौनपुरमें माघ सुदी ११ सवत् १६४३ में हुआ था। यह श्रीमाल वैश्य
थे। यह वडे ही प्रतिभाशाली सुधारक कवि थे। शिक्षा सामान्य प्राप्त की थी, पर अद्भुत प्रतिभा होनेके
कारण यह अच्छे कवि थे। इन्होंने १४ वर्षको अवस्थामें एक हजार दोहा-चौपाईयोका नवरस नामक ग्रन्थ
वनाया था, जिसे आगे चलकर, इस भयसे कि संसार पथ-भ्रष्ट न हो, गोमतीमें प्रवाहित कर दिया था।

इनके पिता मूलतः आगरा-निवासी ही थे तथा इन्हें भी वहुत दिनों तक आगरा रहना पडा था। उस
समय आगरा जैन विद्वानोका केन्द्र था। इनके सहयोगियोंमें प० रामचन्द्रजी, चतुर्भुज वैरागी, भगवतीदासजी,
धर्मदासजी, कुवरपालजी और जगजीवनरामजी विशेष उल्लेख योग्य हैं। ये सभी कवि थे। महाकवि वना-
रसीदासका सन्तकवि सुन्दरदाससे सम्पर्क था। बताया गया है—“प्रसिद्ध जैन कवि वनारसीदासके साथ
सुन्दरदासकी मैत्री थी। सुन्दरदास जब आगरे गये थे तब वनारसीदासके साथ सम्पर्क हुआ था। वनारसी-
दासजी सुन्दरदासकी योग्यता, कविता और यौगिक चमत्कारोंसे मुग्ध हो गये थे। तभी इतनी श्लाघायुक्त
कंठसे उन्होंने प्रशंसा की थी। परन्तु वैसे ही त्यागी और मेधावी वनारसीदासजी भी थे। उनके गुणोंसे
सुन्दरदासजी प्रभावित हो गये, इसीसे वैसे अच्छी प्रशंसा उन्होंने भी की थी।”

महाकवि वनारसीदासका सम्पर्क महाकवि तुलसीदासके साथ भी था। एक किंवदन्तीमें कहा गया है
कि कवि तुलसीदासने अपनी रामायण वनारसीदासको देखनेके लिये दी थी। जब मथुरामें लौटकर तुलसीदास
आगरा आये तो वनारसीदासने रामायणपर अपनी सम्मति “विराजै रामायण घटमाही मर्मी होय मर्म सो
जाने मूरख समझें नाही।” इत्यादि पद्यमें लिखकर दी थी। कहते हैं इस सम्मतिसे प्रसन्न होकर ही तुलसी-
दासने कुछ पद्य भगवान् पार्श्वनाथकी स्तुतिमें लिखे हैं। ये पद्य शिवनन्दन द्वारा लिखित गोस्वामीजीकी
जीवनीमें प्रकाशित हैं। इनकी निम्न रचनाएँ हैं—

१ नाममाला—एक सौ पचहत्तर दोहोका छोटा-सा शब्दकोष है। इसकी स० १६७० में जौनपुरमें
रचना की थी।

२ नाटकसमयसार—यह कविवरकी सबसे प्रसिद्ध और महत्त्वपूर्ण रचना है। इसकी रचना स०
१६९३ में आगरामें की गयी थी।

३ वनारसीविलास—इसमें ५७ फुटकर रचनाएँ संग्रहीत हैं। इसका सकलन स० १७०१ में प०
जगजीवनने किया था।

४. अर्द्धकथानक—इसमें कविने अपनी आत्मकथा लिखी है। इसमें सवत् १६९८ तककी सभी
घटनाएँ दी गयी हैं।^२

आद्य हिन्दी-टीकाकार श्रीजयचन्द्र

आत्मख्यातिके आवारपर समयसारकी सर्वप्रथम हिन्दी टीका पं० जयचन्द्रजीने की है। इस टीका-
का निर्माण इन्होंने कार्तिक वदी १० विक्रम संवत् १८६४ को किया है।

१, २. डा० नेमिचन्द्र शास्त्री ज्योतिपाचार्यकृत हिन्दी-जैन-साहित्य-परिशीलन, भाग १, पृ० २४४ से
सामार उद्धृत।

श्री पं० जयचन्द्रजी छावडा सण्टेलवाल जैन थे । जयपुरमें ३० मीलकी दूरीपर स्थित फागई (फागी) ग्राममें रहनेवाले श्री मोतीगमजीके पुत्र थे । बाल्यावस्थामें ही इनकी जैनतत्त्वचर्चामें रुचि थी । कुछ समय बाद आप फागईमें जयपुर आ गये । यहाँ आनेपर इन्होंने विद्वानोंकी अच्छी शैली देखी । उन विद्वानोंके संपर्कमें आपकी स्वाध्याय मन्धन्वी अभिरुचि बढ़ती गई । इनका जन्म वि० सं० १७९५ को हुआ था और समाधि-मरण १८८१-८२ के लगभग माना जाता है । आपकी रचनाओंमें उनका काल दिया हुआ है, जिससे जान पड़ता है कि आपने १८५९ में रचना करना शुरू किया है और यह रचनाकार्य १८७४ वि० सं० तक चलता रहा है । आप संस्कृतभाषाके अच्छे जानकार थे । न केवल घर्मविषयके आप जाना-थे, किन्तु न्याय-विषयमें भी अच्छे निष्णात थे । ये स्वतंत्र कविताएँ भी लिखते थे । समयभारके प्रत्येक अधिकारमें जो आपने सबैया आदि पद्य दिये हैं वे बहुत ही भावपूर्ण हैं । आपकी साहित्यिक रचनाएँ निम्न प्रकार हैं—

(१) तत्त्वार्थसूत्रवचनिका	वि० सं० १८५९
(२) सर्वार्थसिद्धिवचनिका*	चैत्रशुक्ला ५ सं० १८६१
(३) प्रमेयरत्नमालावचनिका*	आषाढ शु० ४ सं० १८६३
(४) स्वामिकातिकैयानुप्रेक्षावचनिका*	श्रावण कृ० ३ सं० १८६३
(५) द्रव्यसंग्रहवचनिका*	श्रावण कृष्णा १४ सं० १८६३
(६) समयसारवचनिका*	कार्तिक कृ० १० सं० १८६४
(७) देवागम (आप्तमीमांसा) वचनिका*	चैत्र कृ० १४ वि० सं० १८६६
(८) अष्टपाहुडवचनिका*	भाद्र० शु० १२ सं० १८६७
(९) ज्ञानार्णवचनिका*	माघ कृष्ण ५ सं० १८६९
(१०) भक्तामरन्तोत्रवचनिका	कार्तिक कृ० १२ सं० १८७०
(११) पद्योंकी पुस्तक (मौलिक) (२४६ पद्योका संग्रह)	आषाढ शु० १० सं० १८७४
(१२) सामायिकपाठवचनिका	
(१३) पत्रपरीक्षावचनिका	
(१४) चन्द्रप्रभचरित्र-द्वितीयसर्ग-वचनिका	
(१५) मतसमुच्चयवचनिका	
(१६) धन्यकुमारचरित-वचनिका	

इन रचनाओंमें तारकाद्धित ग्रन्थोंकी प्रतियाँ स्वयं पण्डितजीके हाथकी लिखी हुई दि० जैन बडा मन्दिर जयपुरमें विराजमान हैं ।^१

प्रस्तुत टीकाके कर्ता श्री १०५ क्षुल्लक गणेशप्रसादजी वर्णी

इस सस्करणमें सर्व प्रथम प्रकाशित टीकाके कर्ता जैनसमाजके अतिशय प्रसिद्ध एवं जन-जनके श्रद्धा-भाजन पूज्य गणेशप्रसादजी वर्णी महाराज हैं । आपका जन्म असाठी वैश्य नामक वैष्णव कुलमें झाँसी जिलाके अन्तर्गत (ललितपुर) हँसेरा ग्राममें कुवार वदी ४ वि० सं० १९३१ को हुआ था । पिताका नाम हीरालालजी और माताका नाम उजियारी था । हँसेरासे आकर आपके पिताजी मडावरा (ललितपुर)में रहने लगे थे ।

१. श्री पं० जयचन्द्रजी छावडाका परिचय तथा उनके साहित्यिक कार्योंकी सूची द्रव्यसंग्रह भाषा-वचनिकाकी डॉ० दरवारीलालजी कोठिया द्वारा लिखित भूमिकासे साभार ली गयी है ।

जैनमन्दिरके समीप उनका घर था । मन्दिरमें होनेवाली पद्मपुराणकी वचनिका सुनकर बालक गणेशप्रसादकी जैनधर्मकी ओर रुचि जागृत हुई और वह उत्तरोत्तर इतनी वृद्धिगत होती गई कि उसने इन्हें दिगम्बर मुद्रामें दीक्षित कराया ।

आपने धर्ममाता श्री चिरोजावाईजीके सपर्कमें आकर बहुत कुछ पाया । वाराणसी, खुर्जा, नदिया, मथुरा, आदि स्थानोंमें रहकर संस्कृतभाषा और नव्यन्यायका उच्च अध्ययन किया । गवर्नमेन्ट क्वीन्स कालेज बनारससे न्यायाचार्य परीक्षा पास की । बनारसका स्याद्वाद महाविद्यालय और सागरका गणेश दि० जैन विद्यालय स्थापित कर आपने जैन समाजमें संस्कृत तथा धार्मिक विद्याका भारी प्रचार किया ।

आप पहले वर्णी, फिर क्षुल्लक और अन्तिम समयमें दिगम्बर मुनि पदके धारक हुए । आपने अगणित मानवोंका कल्याण किया । 'मेरी जीवनगाथा' प्रथम और द्वितीय भाग स्वलेखनीसे लिखकर समाजके लिये आपने अपने जीवनकी उदात्त घटनाओंसे परिचित कराया है । समयसार आपका प्रिय विषय था । वर्षों आपने इसका मनन किया था । और उसके बाद यह टीका अपने लिखी थी । आपके हाथकी लिखी प्रति श्री ग० वर्णी ग्रन्थमाला वाराणसीमें सुरक्षित है । पत्रलेखनकलामें आपकी प्रतिभा अद्भुत थी । आपने अपने भक्त-जनोंको सैकड़ों पत्र लिखे हैं, जिनमें तत्त्वका अच्छा उपदेश भरा हुआ है । उन पत्रोंके कई संग्रह प्रकाशित हो चुके हैं । आप प्रवचनकलाके पारंगत विद्वान् थे । कठिन-से-कठिन विषयको इतनी सरलतासे समझाते थे कि श्रोता मन्त्रमुग्ध-से रह जाते थे । 'वर्णी-वाणी'के नामसे आपके उपदेशों, सन्देशों एवं पत्रोंका चार भागोंमें प्रकाशन ग० वर्णी ग्रन्थमाला वाराणसीसे हो चुका है ।

विक्रम संवत् २०१८ भाद्रपद कृष्ण ११ को ईसिरीमें मुनि अवस्थामें आपका समाधिमरण हुआ । खेद है कि उनकी यह रचना उनके जीवनकालमें प्रकाशित नहीं हो सकी । आपका मुनि अवस्थाका नाम श्री १०८ गणेशकीर्ति महाराज था ।

सागर

श्रावण शुक्ला १०,
२०२६ विक्रमाब्द,

विनीत
पन्नालाल जैन

विषय-सूची

	गाथा	पृष्ठ
मङ्गलाचरण	१	१-५
जीवाजीवाधिकार		
स्वसमय और परसमयका लक्षण	२	५-८
एकत्वकी कथा सुन्दर और वन्वकी कथा विसंवादिनी	३	८-९
एकत्व विभक्त आत्माकी प्राप्ति सुलभ नहीं है	४	९-१०
एकत्व विभक्त आत्माको दिखलानेकी प्रतिज्ञा	५	१०-१२
ज्ञायकभाव न अप्रमत्त है, न प्रमत्त है, किन्तु शुद्ध है	६	१२-१४
दर्शन, ज्ञान और चारित्रिका विकल्प व्यवहारसे है	७	१४-१५
व्यवहारके बिना उपदेश अशक्य है	८	१५-१६
परमार्थ और व्यवहारनयसे श्रुतकेवलोका स्वरूप	९-१०	१६-१७
व्यवहारनय अभूतार्थ और शुद्धनय—निश्चयनय भूतार्थ है	११	१७-१९
शुद्धनय और व्यवहारनयसे किसे उपदेश देना चाहिए	१२	१९-२२
भूतार्थनयसे जीवाजीवादिका जानना सम्यक्त्व है	१३	२२-२८
शुद्धनयका स्वरूप	१४	२८-३२
शुद्धनयसे आत्माको जाननेवाला समस्त जिनशासनको जानता है	१५	३२-३४
साधुको दर्शन, ज्ञान और चारित्रिकी सेवा करनी चाहिये	१६	३४-३६
मोक्षके इच्छुक मनुष्यको जीवरूपी राजाकी सेवा करना चाहिये	१७-१८	३६-३८
जीव अप्रतिबुद्ध कब तक रहता है	१९	३८-४०
अज्ञानी जीव आत्माके विषयमें कैसे विकल्प करता है	२०-२२	४०-४२
अप्रतिबुद्ध—अज्ञानी जीवको समझानेका उपाय	२३-२५	४२-४४
अप्रतिबुद्ध जीव कहता है कि शरीर ही आत्मा है	२६	४५
अप्रतिबुद्ध जीवके पूर्वपक्षका उत्तर	२७	४५-४६
अज्ञानी, शरीरकी स्तुतिसे आत्माकी स्तुति मानता है	२८	४६-४७
केवलीके गुणोका स्मरण ही निश्चयसे उनका स्तवन है	२९	४७
शरीरके स्तवनसे आत्माकी स्तुति नहीं होती, दृष्टान्त सहित निरूपण	३०	४७-४८
जितेन्द्रियका लक्षण (निश्चय-स्तुति)	३१	४८-५०
जितमोहका लक्षण (निश्चय-स्तुति)	३२	५०
क्षीणमोहका लक्षण (निश्चय-स्तुति)	३३	५०-५२
ज्ञान ही प्रत्याख्यान है	३४	५२-५३
ज्ञाताके प्रत्याख्यानमें दृष्टान्त	३५	५३-५४
मोहसे निर्ममत्वका लक्षण	३६	५४-५६

घर्म आदिसे आत्माकी निर्ममताका वर्णन	३७	५६-५७
परमाणुमात्र भी परद्रव्य मेरा नहीं है	३८	५७-६०
मिथ्यावादो जीवोंके द्वारा आत्माकी नाना प्रकारसे मान्यता	३९-४३	६०-६२
ये सब भाव पुद्गलद्रव्यके परिणाम हैं	४४	६२-६५
आठ प्रकारके कर्म पुद्गलमय हैं	४५	६५
अध्यवसानभाव जीवके हैं ऐसा व्यवहारनयका कथन है	४६	६५-६७
दृष्टान्तद्वारा व्यवहारनयके कथनका समर्थन	४७-४८	६७-६८
आत्मस्वरूप	४९	६८-७१
वर्ण, गन्ध, रस आदिसे जीवकी पृथक्ताका वर्णन	५०-५५	७१-७४
वर्णादिक, व्यवहारसे जीवके हैं, निश्चयसे नहीं	५६	७४-७५
वर्णादिकके साथ जीवका क्षीरोदकवत् सयोग सबध है	५७	७५
मार्गका दृष्टान्त देकर उक्त बातका समर्थन	५८-६०	७५-७६
ससारी जीवोंके वर्णादिक हैं, मुक्त जीवोंके नहीं	६१	७६-७७
वर्णादिकको जीवके मानने पर आपत्तिका प्रदर्शन	६२	७७
संसारी जीवके वर्णादिक मानने पर उनके रूपी होनेका प्रसंग आता है	६३-६४	७७-७८
पुद्गलमयी कर्मप्रकृतियोंसे रचे गये जीवस्थान जीवके कैसे हो सकते हैं ?	६५-६६	७८-७९
पर्याप्त, अपर्याप्त, सूक्ष्म और वादर ये सब व्यवहारसे सजाएँ हैं	६७	७९-८०
मोहकर्मके उदयसे होनेवाले गुणस्थान जीवके कैसे हो सकते हैं ?	६८	८०-८४
कर्तृकर्मधिकार		
आत्मा और आस्रवका अन्तर नहीं समझना ही बन्धका कारण है	६९-७०	८५-८६
कर्तृ-कर्मप्रवृत्तिका अभाव कब होता है ? इसका उत्तर	७१	८६
ज्ञानमात्रसे बन्धका निरोध किस तरह होता है ? इसका उत्तर	७२	८७-८८
आस्रवसे आत्माकी निवृत्ति होनेका उपाय	७३	८८-८९
आस्रवोंको जानने पर उनसे निवृत्ति होती है	७४	८९-९०
ज्ञानी आत्माका लक्षण	७५	९१-९२
ज्ञानी जीव पुद्गलकर्मको जानता हुआ भी उनरूप नहीं परिणमता है	७६	९२-९३
स्वकीय परिणामको जाननेवाले जीवका पुद्गलके साथ कर्तृ-कर्मभाव क्या हो सकता है ? इसका उत्तर	७७	९३-९४
✓ पुद्गलकर्मके फलको जाननेवाले जीवका पुद्गलके साथ कर्तृ-कर्मभाव क्या हो सकता है ? इसका उत्तर	७८	९४
पुद्गलद्रव्य भी परद्रव्यपर्यायोको नहीं ग्रहण करता है	७९	९४-९५
✓ जीव और पुद्गल परिणाममे निमित्त-नैमित्तिकभाव होनेपर भी कर्तृ-कर्मभाव नहीं है	८०-८२	९५-९७
निश्चयनयमे आत्मा, आत्माका ही कर्ता और भोक्ता है	८३	९७-९८
व्यवहारनयका पक्ष दिखाकर उसको दूषित करते हैं	८४-८५	९८-९९
द्विक्रियावादी मिथ्यादृष्टि है	८६	९९-१०१

मिथ्यात्व, अज्ञान, अविरति तथा योग आदि जीव और अजीवरूप हैं	८७-८८	१०२-१०३
मिथ्यात्व आदि भाव चैतन्यपरिणामके विकार कैसे हैं ?	८९	१०३
आत्मामें मिथ्यात्व, अज्ञान और अविरति भावका कर्तृत्व	९०	१०३-१०४
✓ आत्मा विकारी भावोका कर्ता है और पुद्गलकर्मोंका कर्ता है	९१	१०४-१०५
अज्ञानमय जीव कर्मों का कर्ता है	९२	१०५-१०६
ज्ञानमय जीव कर्मोंका कर्ता नहीं है	९३	१०६-१०७
अज्ञानसे कर्म किस प्रकार होते हैं ? इसका कथन	९४	१०७-१०८
ज्ञेय-ज्ञायकभावविषयक भेदके अज्ञानसे कर्मका प्रादुर्भाव कैसे होता है ?	९५	१०८
अज्ञानसे आत्मा कर्ता है, इसका उपसंहार	९६	१०९-११०
सर्वकर्मोंके कर्तृत्वको कौन छोड़ता है ?	९७	११०-११३
व्यवहारसे घटपटादिके कर्तृत्वका निषेध	९८-९९	११४
निमित्त-नैमित्तिकभावसे भी आत्मा घटपटादिका कर्ता नहीं है	१००	११४-११५
ज्ञानी जीव ज्ञानका ही कर्ता है	१०१	११५-११६
अज्ञानी भी परभावका कर्ता नहीं है	१०२	११६
परभाव, परके द्वारा हो भी नहीं सकता	१०३	११६-११७
✓ आत्मा पुद्गलकर्मों का कर्ता नहीं है	१०४	११७
✓ जीव उपचारमात्रसे कर्मोंका कर्ता है	१०५	११७-११८
उपचारकथनका दृष्टान्तद्वारा प्रतिपादन	१०६	११८
व्यवहारका कथन दृष्टान्त सहित	१०७-१०८	११८-१२०
कर्मबन्धके कारण	१०९-११२	१२०-१२१
जीव और प्रत्ययोमे एकपनका निषेध	११३-११५	१२१-१२२
पुद्गलद्रव्य ही कर्मरूप परिणामन करता है	११६-१२०	१२३-१२४
जीवके परिणामस्वभावका समर्थन	१२१-१२५	१२४-१२६
आत्मा जिस भावको करता है उसीका कर्ता होता है	१२६	१२६
ज्ञानमयभाव और अज्ञानमयभावके कार्य	१२७	१२६-१२७
ज्ञानीके ज्ञानमयभाव और अज्ञानीके अज्ञानमयभाव क्यों होता है ?	१२८-१२९	१२७-१२८
उक्त वातका दृष्टान्तद्वारा समर्थन	१३०-१३१	१२८-१२९
अज्ञानमयभाव द्रव्यकर्मके हेतु किम प्रकार होते हैं ?	१३२-१३६	१२९-१३०
जीवका परिणाम पुद्गलसे पृथक् ही है	१३७-१३८	१३०
पुद्गलद्रव्यका परिणाम जीवसे पृथक् है	१३९-१४०	१३०-१३१
कर्मकी वद्ध और स्पृष्ट दशाका नयविवक्षासे वर्णन	१४१	१३१
नयपक्षोका वर्णन	१४२	१३१-१३८
पक्षातिक्रान्त पुरुषका स्वरूप	१४३	१३८-१३९
पक्षातिक्रान्त ही समयसार है	१४४	१३९-१४२

पुण्यपापाधिकार

ससारमे प्रवेश करने वाला कर्म सुशील कैसे हो सकता है ?	१४५	१४४-१४५
सुवर्ण और लोहेकी बेडीके दृष्टान्तद्वारा उक्त बातका समर्थन	१४६	१४५
कुशीलके संसर्ग और रागसे विनाश होना निश्चित है	१४७	१४५
दृष्टान्तपूर्वक कुत्सित शील-कर्मको छोड़नेकी प्रेरणा	१४८-१४९	१४५-१४६
राग बन्धका कारण है और विराग मोक्षका कारण है	१५०	१४६-१४७
ज्ञानस्वभावमे स्थित मुनि मोक्ष प्राप्त करते हैं	१५१	१४७-१४८
परमार्थमे स्थित हुए बिना तप और व्रत, बालतप तथा बालव्रत है	१५२	१४८
परमार्थसे बाहिर मनुष्य व्रतादि धारण करते हुए भी निर्वाणको प्राप्त नहीं होते	१५३	१४८-१४९
परमार्थसे बाह्य मनुष्य अज्ञानसे पुण्य चाहते हैं	१५४	१४९-१५०
मोक्षपथका वर्णन—मोक्षका वास्तविक कारण	१५५	१५०
परमार्थका आश्रय करनेवाले मुनियोके ही कर्मक्षय होता है	१५६	१५१-१५२
कर्म मोक्षके हेतुका तिरोधान करनेवाला है, इसका दृष्टान्तद्वारा समर्थन	१५७-१५९	१५२-१५३
गुभाशुभकर्म स्वयं बन्धरूप है	१६०	१५३
मिथ्यात्व आदि कर्म सम्यक्त्व आदिका आच्छादन करनेवाले हैं	१६१-१६३	१५४-१५७

आस्रवाधिकार

मिथ्यात्व, अविरमण, कषाय और योग ये कर्मों के कारण—आस्रव हैं	१६४-१६५	१५८-१५९
ज्ञानी जीवके आस्रवोका अभाव है	१६६	१५९-१६०
रागादियुक्त भाव ही बन्धका कारण है और रागादि रहित भाव अबन्धका कारण है	१६७	१६०
कर्मभाव नष्ट होने पर पुन उदयको प्राप्त नहीं होता, इसका दृष्टान्त द्वारा समर्थन	१६८	१६०-१६२
ज्ञानीके द्रव्यास्रवका अभाव है	१६९	१६२
ज्ञानी निरास्रव कैसे है, इसका उत्तर	१७०	१६२-१६३
ज्ञानगुणका जघन्य परिणामन बन्धका कारण है	१७१-१७२	१६३-१६४
ज्ञानी निरास्रव कैसे है, इसका दृष्टान्तद्वारा समर्थन	१७३-१७६	१६४-१६६
सम्यग्दृष्टिके राग, द्वेष, मोहरूप आस्रव नहीं होते	१७७-१७८	१६६-१६७
दृष्टान्तद्वारा उक्त कथनका समर्थन	१७९-१८०	१६७-१६८

संवरधिकार

समस्त कर्मों के संवरका प्रथम उपाय भेदज्ञान है, उसकी प्रशंसा भेदविज्ञानसे शुद्धात्माकी उपलब्धि कैसे होती है, इसका दृष्टान्त द्वारा समर्थन	१८१-१८३	१६९-१७१
शुद्धात्माकी उपलब्धिसे संवर किस प्रकार होता है ?	१८४-१८६	१७१
संवर किस प्रकार होता है ?	१८६	१७२
संवरका क्रम	१८७-१८९	१७२-१७३
	१९०-१९२	१७३-१७५

निर्जराधिकार

सम्यग्दृष्टिकी सभी प्रवृत्तियाँ निर्जराका निमित्त हैं, इसका कथन	१९३	१७६-१७७
भावनिर्जराका स्वरूप	१९४	१७७
ज्ञानकी सामर्थ्यका वर्णन	१९५	१७७-१७८
वैराग्यकी सामर्थ्यका वर्णन	१९६	१७८
दृष्टान्तद्वारा वैराग्यकी सामर्थ्यका वर्णन	१९७	१७८-१७९
सम्यग्दृष्टि जीव सामान्यरूपसे स्व और परको किस प्रकार जानता है ?	१९८	१७९-१८०
सम्यग्दृष्टि जीव विशेषरूपसे स्व और परको किस प्रकार जानता है ?	१९९-२००	१८०-१८१
रागी सम्यग्दृष्टि क्यों नहीं होता है, इसका समाधान	२०१-२०२	१८१-१८३
स्वपद ग्रहण करनेका उपदेश तथा स्वपद क्या है ? इसका उत्तर	२०३	१८३-१८४
ज्ञानकी एकरूपताका समर्थन	२०४	१८४-१८६
ज्ञानगुणके बिना स्वपदकी प्राप्ति संभव नहीं है	२०५-२०६	१८६-१८७
ज्ञानी परको ग्रहण क्यों नहीं करता ? इसका उत्तर	२०७-२०९	१८७-१८९
ज्ञानीके धर्मका परिग्रह नहीं है	२१०	१८९-१९०
ज्ञानीके अधर्मका परिग्रह नहीं है	२११	१९०
ज्ञानीके आहार और पान आदिका परिग्रह नहीं है	२१२-२१४	१९०-१९२
ज्ञानीके त्रिकाल सम्बन्धी उपभोगका परिग्रह नहीं है	२१५	१९२-१९३
ज्ञानीके वेद्य-वेदकभावका अभाव	२१६	१९३-१९४
ज्ञानोके भोग-उपभोगमे राग नहीं होता	२१७	१९४-१९५
उक्त बातका दृष्टान्त द्वारा समर्थन	२१८-२१९	१९५-१९६
शङ्खके दृष्टान्त द्वारा उक्त बातका समर्थन	२२०-२२३	१९६-१९८
राजाके दृष्टान्त द्वारा उक्त बातका समर्थन	२२४-२२७	१९८-२००
सम्यग्दृष्टिके निःशङ्कित अङ्गका वर्णन	२२८-२२९	२००-२०५
निःकाङ्क्षित अङ्गका वर्णन	२३०	२०५-२०६
निर्विचिकित्सा अङ्गका वर्णन	२३१	२०६
अमूढदृष्टि अङ्गका वर्णन	३३२	२०६-२०७
उपगूहन अङ्गका वर्णन	२३३	२०७
स्थितिकरण अङ्गका वर्णन	२३४	२०७-२०८
वात्सल्यगुणका वर्णन	२३५	२०८
प्रभावनागुणका वर्णन	२३६	२०८-२०९
बन्धाधिकार		
बन्धके कारणका दृष्टान्तपूर्वक वर्णन	२३७-२४१	२१०-२१२
व्यतिरेकदृष्टान्त द्वारा उक्त कथनका समर्थन	२४२-२४६	२१२-२१५
मूढ—अज्ञानी तथा असमूढ—ज्ञानीका अभिप्राय	२४७	२१५
मरणका अध्यवसाय अज्ञान क्यों है ? इसका उत्तर	२४८-२४९	२१५-२१६
जीवनका अध्यवसाय अज्ञान क्यों है ? इसका उत्तर	२५०	२१६

जीवनका अध्यवसाय अज्ञान क्यों है ? इसका उत्तर	२५१-२५२	२१६-२१७
सुख-दुःखका अध्यवसाय करनेवाला अज्ञानी है	२५३	२१७
अध्यवसानके अज्ञानरूप होनेका कारण	२५४-२५८	२१७-२१९
अध्यवसान ही बन्धका कारण है	२५९-२६१	२१९-२२०
हिंसाका अध्यवसान ही हिंसा है	२६२	२२०
अध्यवसान ही पुण्य-पापके बन्धका कारण है	२६३-२६४	२२०-२२१
अध्यवसानभाव ही बन्धका कारण है, बाह्य वस्तु नहीं	२६५	२२१-२२२
अध्यवसानभावका मिथ्यापन क्यों है ?	२६६	२२२
अध्यवसानभाव स्वार्थक्रियाकारी क्यों नहीं है ?	२६७-२६९	२२२-२२४
अध्यवसानभावसे रहित मुनि कर्मबन्धसे लिप्त नहीं होते	२७०	२२४
अध्यवसानभावके पर्यायवाचक—एकार्थक शब्द	२७१	२२५
निश्चयनयके द्वारा व्यवहारनय प्रतिषिद्ध है	२७२	२२५-२२६
अभव्यद्वारा व्यवहारनयका आश्रय किस प्रकार होता है ?	२७३	२२६-२२७
अभव्यका श्रुतज्ञान अकार्यकारी है	२७४-२७५	२२७
व्यवहार और निश्चयनयसे ज्ञान-दर्शन-चारित्र्यका वर्णन	२७६-२७७	२२८-२२९
रागादिकके निमित्तकारणका कथन	२७८-२८२	२२९-२३२
आत्मा रागादिक परिणामोका अकर्ता किस प्रकार है ?	२८३-२८५	२३२-२३३
द्रव्य और भावमे निमित्त-नैमित्तिकभावका उदाहरण	२८६-२८७	२३३-२३५
मोक्षाधिकार		
मोक्षकी प्राप्ति किस प्रकार होती है ?	२८८-२९०	२३६-२३७
बन्धकी चिन्तासे बन्ध नहीं कटता है	२९१	२३७
मोक्षका कारण क्या है ?	२९२-२९३	२३८
आत्मा और बन्ध पृथक्-पृथक् किसके द्वारा होते हैं ?	२९४-२९७	२३८-२४२
निश्चयसे आत्मा ज्ञाता-दृष्टा है	२९८-२९९	२४२-२४५
परको अपना कौन ज्ञानी मानता है ?	३००	२४५-२४६
अपराधी ही शङ्कित होता है	३०१-३०३	२४६
अपराधका अर्थ	३०४-३०५	२४७-२४८
प्रतिक्रमणादिक विपकुम्भ हैं	३०६-३०७	२४८-२५२
सर्वविशुद्धज्ञानाधिकार		
दृष्टान्तपूर्वक आत्माका अकर्तापन	३०८-३११	२५४-२५६
अज्ञानकी महिमाका वर्णन	३१२-३१५	२५६-२५८
अज्ञानी कर्मफलको भोगता है और ज्ञानी उसे जानता भर है	३१६	२५८-२५९
अज्ञानी भोक्ता है और ज्ञानी अभोक्ता है	३१७-३२०	२५७-२६१
अज्ञान-विषयमे लोक और श्रमणोकी समानता	३२१-३२३	२६१-२६२
परद्रव्य मेरा नहीं है इसका दृष्टान्तपूर्वक कथन	३२८-३२७	२६२-२६४
उपर्युक्त कथनका युक्ति द्वारा समर्थन	३२८-३३१	२६४-२६६

कर्मके द्वारा ही जीव अज्ञानी अथवा ज्ञानी किया जाता है इसका

निराकरण	३३२-३४४	२६६-२७१
अनेकान्तके द्वारा क्षणिकवानका निषेध	४४५-३४८	२७१-२७४
जीव कर्मको करता हुआ तन्मय नहीं होता, इसका दृष्टान्तपूर्वक कथन	३४९-३६५	२७४-२८५
राग-द्वेष-मोह जीवसे अभिन्न परिणाम है	३६६-३७१	२८६-२८८
सब द्रव्यस्वभावसे ही उपजते हैं	३७२	२८८-२८९
शब्द, रस, गन्ध आदिक बाह्य पदार्थ रागद्वेषके कारण नहीं हैं	३७३-३८२	२८९-२९३
प्रतिक्रमण, प्रत्याख्यान तथा आलोचनाका स्वरूप	३८३-३८६	२९३-२९४
अज्ञानचेतना बन्धका कारण है	३८७-३८९	२९५-३०७
शास्त्र आदिसे ज्ञान भिन्न है	३९०-४०४	३०७-३१२
विशुद्ध आत्मा कुछ नहीं ग्रहण करता है	४०५-४०७	३१२-३१३
पाखण्डलिङ्ग और गृहिलिङ्ग मोक्षके कारण नहीं हैं किन्तु रत्नत्रय		३१३-३१९
मोक्षका कारण हैं	४०८-४१५	

स्याद्वादधिकार

		कलश
स्याद्वादशुद्धिके लिए पुन विचार		२४६
तत्स्वरूप प्रथमभङ्ग		२४७
अतत्स्वरूप द्वितीयभङ्ग		२४८
एकस्वरूप तृतीयभङ्ग		२४९
अनेकस्वरूप चतुर्थभङ्ग		२५०
स्वद्रव्यकी अपेक्षा अस्तित्वरूप पाँचवाँ भग		२५१
परद्रव्यकी अपेक्षा नास्तित्वरूप छठवाँ भग		२५२
स्वक्षेत्रकी अपेक्षा अस्तित्वरूप सातवाँ भग		२५३
परक्षेत्रकी अपेक्षा नास्तित्वरूप आठवाँ भग		२५४
स्वकालकी अपेक्षा नास्तित्वरूप नवमा भग		२५५
परकालकी अपेक्षा नास्तित्वरूप दशवाँ भग		२५६
स्वकीयभावकी अपेक्षा अस्तित्वरूप ग्यारहवाँ भग		२५७
परभावकी अपेक्षा नास्तित्वरूप बारहवाँ भग		२५८
नित्यत्वरूप तेरहवाँ भग		२५९
अनित्यत्वरूप चौदहवाँ भग		२६०
अनेकान्तशासनकी सिद्धि	२६१-२६२	
अनेकान्तसिद्धिका उपसहार	२६३	
स्याद्वादकी महिमा	२६४	
ज्ञानी और अज्ञानीका भेद	२६५	
अनेकान्तभूमिकाकी प्राप्ति का उपाय	२६६	

उसीको आत्माकी उपलब्धिका कथन	२६७
शुद्ध स्वभावकी प्राप्तिकी आकाक्षा	२६८
ज्ञानी एक अखण्ड आत्माकी भावना करता है	२६९
ज्ञानीका वस्तुतत्त्वका जानना	२७०
आत्माकी अनेकरूपता ज्ञानियोके लिए भ्रमोत्पादक नहीं	२७१
आत्माका आश्चर्यजनक वैभव	२७२
आत्माकी आश्चर्यकारक महिमाका वर्णन	२७३
चिच्चमत्कारका स्तवन	२७४
अमृतचन्द्रस्वामी श्लेषालकारसे अपना नाम देते हुए आत्मज्यौतिकी आकाक्षा करते हैं	२७५
समस्त अज्ञानका विज्ञानघनमे परिणमन	२७६
टीकाकार अमृतचन्द्रस्वामीका आत्मख्यातिटीकाके प्रति अकर्तृत्वका सूचन	२७७



आध्यात्मिक संत, प्रशममूर्ति श्री गणेशप्रसाद वर्णी

11

11-11-11

मिद्धपरमात्मने नमः ।

कलिकालप्राणिकल्याणकारकश्रीकुन्दकुन्दाय नमः ।

श्रीमत्कुन्दकुन्दाचार्यविरचित

समयसार

प्रशममूर्ति आध्यात्मिक सन्त श्रीगणेशवर्णिकृत

समयसार-प्रवचनसहित

चिदानन्दमय ज्योति सर्वतत्त्वावभासकम् ।
विभ्राजता मम स्वान्ते रागद्वेषविवर्जितम् ॥ १ ॥
समयप्राभृत भव्य भव्यचेतोऽभिरञ्जकम् ।
कुन्दकुन्दकृत भक्त्या विवृणोमि समासत ॥ २ ॥
कुन्दकुन्दमुखोद्भूतं वचोऽनेकान्तभूपितम् ।
भूयाद् भव्यमनोमोहृतिमिरीषविनाशनम् ॥ ३ ॥
आचार्यामृतचन्द्रोऽमौ जयमेनश्च सन्मुनिः ।
व्याख्याकारी मम स्याता मार्गदर्शनदीपकौ ॥ ४ ॥
भूयासो भविन सन्ति सस्कृतज्ञानवजिता ।
तेषा कृते प्रयामोऽयं लोकभाषामयो मम ॥ ५ ॥

१ जीवाजीवाधिकार

श्रीकुन्दकुन्दाचार्य मङ्गलाचरणपूर्वक ग्रन्थ करनेकी प्रतिज्ञा करते हैं—

वंदित्तु सव्यसिद्धे ध्रुवमचलमणोवम गडं पत्ते ।

वोच्छामि समयपाहुडमिणमो सुयकेवली-भणियं ॥ १ ॥

अर्थ—अहो भव्यजीवो ! मैं कुन्दकुन्दाचार्य ध्रुव, अचल और अनुपम गतिको प्राप्त सर्व मिद्ध-परमात्माओकी वन्दना कर इस समयप्राभृतको कहूँगा, जो श्रुतकेवलीके द्वारा कहा गया है ।

विशेषार्थ—ससारमे दो प्रकारके पदार्थ हैं—एक चेतन और दूसरे अचेतन । उनमे चेतन पदार्थको जीव कहते हैं और जो अचेतन है उसे अजीव कहते हैं । अजीवके ५ भेद आगंममे कहे हैं—धर्म, अधर्म, आकाश, काल और पुद्गल । जीवसहित इन्ही पाँचको पट्द्रव्य कहते हैं । इन छह

द्रव्योमे धर्म, अधर्म, आकाश और काल ये चार द्रव्य सर्वथा शुद्ध हैं—इनमें कोई प्रकारका विभाव परिणमन नहीं होता, सर्वदा इन द्रव्योका एक सद्ग परिणमन रहता है। गेप जो जीव और पुद्गल द्रव्य है वे स्वभावरूप भी परिणमते हैं और विभावरूप भी। जब वे जीव और पुद्गल केवल अपनी अवस्थामे (अलग-अलग) रहते हैं तब उनका परिणमन शुद्ध ही रहता है और जबतक जीव तथा पुद्गलकी परस्पर अनादिकालसे आगत बन्धावस्था रहती है तबतक अशुद्ध परिणमन रहता है। हाँ, इतनी विलक्षणता है कि पुद्गल द्रव्यकी अशुद्धावस्था जीवके माथमें भी होती है और पुद्गल के सम्बन्धसे भी। किन्तु जीवकी अशुद्धावस्था केवल पुद्गलके सम्बन्धमें ही होती है। अतः इस ससारमें अनादिकालसे यह जीव कर्मरूप पुद्गलके सम्बन्धसे निरन्तर अशुद्धावस्थाका पात्र हो रहा है और जबतक अशुद्धावस्था रहेगी तबतक ससारका पात्र रहेगा। समारी होनेसे संसारमें जो सुख-दुःख होता है उसका वह भोक्ता भी होता है^१। जब इस जीवका ससार अल्प रहता है तब इस जीवको यह विचार होता है कि मेरा निज शुद्ध स्वभाव तो परको केवल देखना और जानना है, मैं जो उनको अपना इष्ट-अनिष्ट मानता हूँ यह मेरी अज्ञानता है। जैसे दर्पणमें पदार्थके प्रतिबिम्बित होनेसे दर्पण कुछ पदार्थ नहीं हो जाता, केवल घटपटादि पदार्थोंके सम्बन्धसे दर्पणका घटपटादि प्रतिबिम्बरूप परिणमन हो जाता है। यह परिणमन दर्पणकी ही स्वच्छताका विकार है। विकारका अर्थ परिणमन ही है। इसी तरह आत्मद्रव्य ज्ञानादिगुणोका पिण्ड है। उसके ज्ञानगुणमें यह विशेषता है कि उसके समक्ष जो भी पदार्थ आता है उसके ज्ञातृत्वरूप परिणमनका वह कर्ता होता है, वह ज्ञान अन्य ज्ञेयरूप नहीं हो जाता। परन्तु अनादिकालीन आत्माके साथ ज्ञानशक्तिके सद्ग एक विभावनामकी शक्ति है जिसके कारण आत्मामें मोहनीयकर्मके निमित्तसे अनर्थका मूल मोह उत्पन्न होता है। उसी मोहके उदयमें आत्मा विभ्रान्त दशाका पात्र होता है और उस विभ्रान्तदशामें परमें निजत्वकी कल्पना कर रागी-द्वेषी होता है और उनके बगीभूत होकर जो अनर्थ करता है वह किसीसे छिपा नहीं है। इसी चक्रका नाम संसार है। इस ससारसे मुक्त होनेके अर्थ सकलपरमात्माने एक ही मार्ग निर्दिष्ट किया है। वह है निज स्वभावका आलम्बन। उसका आलम्बन होते ही जीव बन्धनसे छूट जाता है। अतः जिन जीवोंको आत्मकल्याणकी अभिलाषा है वे उन जीवोंकी, जो कर्मबन्धसे छूट गये हैं, उपासना कर स्व-स्वरूपकी प्राप्तिकी दिगामें बढ़ें। इसी अभिप्रायको लेकर श्रीकुन्दकुन्द महाराजने प्रथम ही इस समयप्राभृतमें सिद्धभगवान्को नमस्कार किया है। 'ध्रुव, अचल और अनुपम गतिको जिन्होंने प्राप्त किया है ऐसे सिद्ध परमात्माको नमस्कार कर मैं श्रुतकेवलीके द्वारा प्रतिपादित समयप्राभृत कहूँगा' ऐसा कहनेसे आचार्य महाराजका यह आशय विदित होता है कि इसके द्वारा हमारा और परका दोनोंका कल्याण होगा। समयप्राभृतके निरूपण करनेमें उपयोग निरन्तर आत्मस्वरूपके परामर्गमें तल्लीन रहेगा, इससे निरन्तर मन्दकपाय रहेगी तथा वस्तुस्वरूपके विचारसे जो स्वरूपमें स्थिरता होगी वह ध्यानकी साधक होगी, अतः कर्मोंकी निर्जरा भी अवश्यभाविनी है जो सिद्धपदकी प्राप्तिमें परम्पराकारण होगी, यह तो स्वयंको लाभ है ही, किन्तु जो भव्यजीव इसका पठन-पाठन करनेमें समय लगावेगे उनके सर्वप्रथम तो समयके सदुपयोगका अवसर आवेगा, द्वितीय, सासारिक पदार्थोंके सहवाससे

१ व्यवहारनयमें जीव कर्मफल—सुख-दुःखका भोक्ता होता है, निश्चयसे अपने ज्ञानदर्शनका भोक्ता है

जो निरन्तर कलुषित परिणाम रहते हैं उनसे रक्षा होगी और तृतीय, अनन्तकालसे अप्राप्त जो आत्मज्ञान उसके पात्र होंगे। उसके पात्र होते ही निरन्तर परिणामोकी निर्मलातासे उस तत्त्वका विकास वृद्धिरूप हो जावेगा, जो परम्परासे परमात्माके समकक्ष पहुँचा देगा। ऐसा इस समयप्राभृतके कहनेका उद्देश्य श्रीकुन्दकुन्द महाराजका है।

मूल गाथामे स्वामीने सिद्धगतिको तीन विशेषणोंसे विशेषित किया है अर्थात् सिद्धगति ध्रुव, अचल और अनुपम है, यह प्रतिपादित किया है। ससारी आत्माएँ निरन्तर कलुषित और चञ्चल रहती हैं, क्योंकि उनके मोह और योगका सद्भाव है। गुणस्थानोंके होनेमे मोह और योग ही कारण है। मोहकी मुख्यतासे वारह गुणस्थान हैं और योगकी मुख्यतासे त्रयोदशवाँ तथा चतुर्दशवाँ गुणस्थान हैं। मोहसे आत्मामे मिथ्यात्व एव राग-द्वेषकी उत्पत्ति होती है जिससे आत्मा निरन्तर कलुषित रहता है और उसी कलुषतासे नाना प्रकारके विभावोका पात्र होता है। इन तीनोंमे मोह आत्माको अनन्त ससारका पात्र बनाता है, अत मोहका नाम मिथ्यात्व है। इसीके प्रतापसे आत्मा परपदार्थोंके निमित्तसे जायमान रागादिकोंमे निजत्वका सकल्प करता है। वास्तवमे मिथ्यादर्शन अनिर्वचनीय है, क्योंकि ज्ञानगुणको छोड़कर जितने भी आत्माके गुण हैं सर्व ही निर्विकल्प हैं, मात्र ज्ञानगुण ही एक ऐसा गुण है जो सबकी व्यवस्था बनाये हुए हैं। अत मिथ्यादर्शनके होनेपर आत्मामे परपदार्थोंके प्रति जो निजत्वकी वृद्धि होती है उसीका नाम मिथ्याज्ञान है। 'तदभाववति तज्ज्ञान मिथ्याज्ञानम्' अर्थात् परपदार्थमे निजत्वका अभाव है उसमे निजत्वरूपसे स्वकीय बोध होना, इसीका नाम मिथ्याज्ञान है। जैसे सीपमे चाँदीका ज्ञान मिथ्याज्ञान है। इसी मिथ्यादर्शनके सहवाससे आत्माकी परपदार्थोंमे निजपनेकी परिणति होती है, और इसीके सहवाससे आत्माका जो चारित्र है वह मिथ्याचारित्र हो जाता है। अत श्री स्वामी समन्तभद्रने रत्नकरण्डश्रावकाचारमे यह लिखा है—

सद्दृष्टिज्ञानवृत्तानि धर्मं धर्मेश्वरा विदुः ।

यदीयप्रत्यनीकानि भवन्ति भवपद्धतिः ॥

अर्थात् धर्मके ईश्वर गणवरादिक सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्रको धर्म कहते हैं। यह रत्नत्रयरूप धर्म मोक्षका मार्ग है और इससे विपरीत मिथ्यादर्शनादित्रय ससारका मार्ग है।

इसी प्रकार कुन्दकुन्द महाराजने प्रवचनसारमे स्वयं कहा है—

चारित्त खलु धम्मो धम्मो जो सो समो त्ति णिद्धिदो ।

मोहक्खोह-विहीणो परिणामो अप्पणो हि समो ॥

स्वरूपमे जो आचरण है उसीका नाम चारित्र है, उसीका अर्थ स्वसमय प्रवृत्ति है, उसीको वस्तुस्वभावपनेसे धर्म कहते हैं, उसीका शुद्ध चेतन्यप्रकाशसे व्यवहार होता है और वही यथावस्थित आत्मगुणात्मक होनेसे साम्यशब्दसे कहा जाता है और दर्शनमोह तथा चारित्रमोहके उदयके निमित्तसे जो आत्मामे मोह और क्षोभ होता है उसी मोह-क्षोभके अभावको सम या साम्य शब्दसे कहते हैं। यह गुण सिद्धगतिमे पूर्णरूपसे सदाके लिए विद्यमान रहता है, इसीसे सिद्धगतिको ध्रुव कहते हैं और योगोंके द्वारा जो आत्मप्रदेशोकी चञ्चलता होती है उसका अभाव होनेसे वह अचल गति है। ससारमे चार गतियाँ कर्मके सम्बन्धसे होती हैं और सिद्धगति कर्मोंके अभावसे होती है,

अतएव निरुपम है। ऐसी सिद्धगतिको प्राप्त सिद्धभगवान्‌का भाववचनोके द्वारा अपने आत्मामें ध्यान कर और द्रव्यवचनो द्वारा परात्मामे ध्यान कराके श्रीकुन्दकुन्दस्वामी अपने और परायें मोहके नाशके अर्थ द्वादशाङ्गका अवयवभूत जो समयसारप्राभूत है उसका परिभाषण करते हैं। यह समय प्राभूत प्रमाणभूत है क्योंकि यह अनादिनिधन श्रुतके द्वारा कहा गया है। इसके मूलकर्ता सर्वज्ञ हैं तथा उनकी दिव्यध्वनिका निमित्त पाकर श्रीगणवरदेव भी इसके प्रकटकर्ता हैं। वास्तव-मे समयनामक पदार्थ अनादिनिधन है, ये तो सूर्यकी तरह उसके प्रकाशक हैं, परमतकल्पित ईश्वर-की तरह कर्ता नहीं हैं ॥ १ ॥

श्रीअमृतचन्द्र स्वामीने समयसारके ऊपर आत्मख्यातिनामक टीका लिखी है, जो श्रीकुन्द-कुन्दाचार्यके भावको हृदयङ्गम करानेमे अत्यन्त सहायक है। मैंने इस विवरणमे उसी आत्मख्या-तिका अधिकांश आश्रय लिया है। आत्मख्यातिटीकामे अमृतचन्द्रस्वामीने अनेक श्लोक लिखे हैं, जो कलशके नामसे प्रसिद्ध हैं तथा तत्त्वके निरूपण करने और अभिप्रायके निर्मल बनानेमे परम सहा-यक है। इस विवरणमे उन कलशोका भी विवरण है। ग्रन्थकी टीकाके प्रारम्भमे वे लिखते हैं—

नम समयसाराय स्वानुभूत्या चकासते ।

चित्स्वभावाय भावाय सर्वभावान्तरच्छिदे ॥ १ ॥

अर्थ—मैं समयसार अर्थात् समस्त पदार्थोमे श्रेष्ठ उस आत्मतत्त्वको नमस्कार करता हूँ जो स्वानुभूतिसे स्वयं प्रकाशमान है, चैतन्यस्वभाववाला है, गुद्ध सत्तारूप है और समस्त पदा-र्थोको जाननेवाला है अथवा चैतन्य स्वभावसे भिन्न समस्त रागादिक विकारीभावोको नष्ट करनेवाला है।

भावार्थ—पड़द्रव्यात्मक ससारमे स्वपरावभासक होनेसे आत्मद्रव्य ही सारभूत है, वह आत्मद्रव्य स्वानुभूतिसे प्रकाशमान है, चैतन्यस्वभावको लिये हुए है, अनाद्यनन्त काल तक स्थित रहनेसे सद्भावरूप है, तथा अपनी ज्ञायकशक्तिसे लोकालोकके समस्त पदार्थोको जाननेवाला है अथवा चैतन्यस्वभावके अतिरिक्त आत्माके जितने अन्य विकारीभाव हैं उन्हे पृथक् करनेवाला है। ग्रन्थके प्रारम्भमे उसी शुद्ध आत्मतत्त्वको नमस्कार किया गया है।

अनन्तधर्मणस्तत्त्व पश्यन्ती प्रत्यगात्मन ।

अनेकान्तमयी मूर्तिनित्यमेव प्रकाशताम् ॥ २ ॥

अर्थ—जो अनन्त धर्मोसे युक्त गुद्ध आत्माके स्वरूपका अवलोकन करती है ऐसी अनेकान्त-रूप मूर्ति नित्य ही प्रकाशमान हो।

भावार्थ—आत्मा अस्तित्व, नास्तित्व आदि परस्परविरोधी अनन्त धर्मोसे तन्मय है, अतः उसके यथार्थ स्वरूपका अवलोकन करनेवाली अनेकान्तदृष्टि ही है। परस्परविरोधी अनेक अन्त—अनेक धर्मोका समन्वय करनेवाली दृष्टि अनेकान्तदृष्टि कहलाती है। इसी अनेकान्तदृष्टिमे रूपकालकारसे मूर्तिका आरोप करते हुए आचार्यने कहा है कि वह अनेकान्तदृष्टिरूपी मूर्ति निरन्तर प्रकाशमान रहे, क्योंकि उसके प्रकाशमे ही आत्मतत्त्वका निर्दोष वर्णन हो सकता है।

आगे समयसारकी व्याख्याका प्रयोजन बताते हुए कहते हैं—

मालिनीछन्द

परपरिणतिहेतोर्मोहनाम्नोज्जुभावा-

दविरतमनुभाव्यव्याप्तिकल्मापिताया ।

मम परमविशुद्धि शुद्धचिन्मात्रमूर्ते-

र्भवतु समयसारव्याख्ययैवानुभूते ॥ ३ ॥

अर्थ—इस समयसारकी व्याख्यासे मेरी अनुभूतिकी परम विशुद्धता प्रकट हो । यद्यपि मेरी वह अनुभूति शुद्ध चैतन्यमात्र मूर्तिसे युक्त है अर्थात् परम ज्ञायकभावसे सहित है तथापि वर्तमानमे परपरिणतिका कारण जो मोहनामका कर्म है उसके उदयरूप विपाकसे निरन्तर रागादिककी व्याप्तिसे कल्मापित—मलिन हो रही है ।

भावार्थ—आत्माका स्वभाव तो पदार्थको जानना मात्र है । परन्तु अनादिकालसे एक मोह-कर्म इसके साथ लगा हुआ है जो इसकी परपदार्थोंमें रागद्वेषादिरूप परिणतिके करानेमें निमित्त कारण है उसी मोहकर्मके उदयसे मेरी वह अनुभूति—ज्ञातृत्वशक्ति, अनुभाव्य—रागादिक परिणामोकी व्याप्तिसे मलिन हो रही है अर्थात् पदार्थोंको जानकर उनमें इष्ट-अनिष्ट कल्पना करके अगुद्ध हो रही है सो समयसारकी व्याख्यासे मेरी अनुभूतिमें परम विशुद्धता आ जावे—उसमेंसे इष्ट-अनिष्टका भाव निकल जावे, यही मैं चाहता हूँ । समयसारकी व्याख्या करनेका मेरा यह प्रयोजन है ।

आगे वह समय क्या है ? यह कहते हैं—

जीवो चरित्त-दंसण-णाण-ट्टिउ त हि ससमय जाण ।

पुग्गल-कम्मपदेश-ट्टियं च तं जाण परसमय ॥ २ ॥

अर्थ—जो जीव दर्शन, ज्ञान और चारित्र्यमें स्थित है उसे स्वसमय जानो और जो पुद्गल-कर्मप्रदेशोंमें स्थित है उसे परसमय जानो ।

विशेषार्थ—जीवका स्वभाव देखने-जाननेका है, क्योंकि पदार्थ सामान्यविशेषात्मक हैं, वे ही पदार्थ ज्ञानमें प्रतिभासमान होते हैं अतः आत्माका ज्ञान भी सामान्यविशेषात्मक है । ज्ञान एक ऐसा गुण है जो प्रदीपकी तरह स्वपरप्रकाशक है अर्थात् परको जानता है और अपनेको जानता है । सर्वज्ञका ज्ञान अक्रमवर्ती है अर्थात् स्व-परपदार्थोंमें युगपद् प्रवर्तमान होता है परन्तु छद्मस्थोका ज्ञान क्रमवर्ती है अर्थात् स्व-परपदार्थोंको क्रमसे जानता है । जिस समय परको जानता है उस समय उपयोग परकी ओर रहता है । ऐसा व्यवहार भौ होता है कि मैं घटको जानता हूँ और जब स्वोन्मुख होता है तब स्वको जानता है अर्थात् ऐसी प्रतीति होती है कि 'घटमहमनुजानामि' अर्थात् घटावपयक जो ज्ञान उसका मैं ज्ञाता हूँ । वस्तुतः ज्ञानमें न तो घट आता है और न घटमें ज्ञान जाता है । किन्तु अनादिकालसे आत्माके साथ पुद्गलकर्मोंका एक ऐसा विलक्षण सम्बन्ध हो रहा है कि उनके उदयकालमें परको निज मानता है और इसी माननेके कारण ज्ञानदर्शनस्वरूप, सर्वपदार्थ-प्रकाशक स्वकीयात्मद्रव्यसे च्युत हो परद्रव्यके निमित्तसे जायमान रागद्वेषमोहके साथ अभेद मानकर पुद्गलादि परद्रव्योंमें आपा मान अनन्त ससारका भाजन बनता है, यही परसमय है और जब

इस जीवका ससारतट समीप आनेका अवसर आता है तब आप ही आप सकल पदार्थोंको प्रकाशित करनेवाले ज्ञानके उत्पादक भेदज्ञानका उदय होनेसे ज्ञानदर्शनात्मक आत्मतत्त्वके साथ एकपनेकी वृद्धि कर जो अपने ज्ञानदर्शनस्वरूप आत्मामे स्थिति करता है तथा उसके होते ही अनन्त सुखका पात्र होता है, इसीका नाम स्वसमय है ।

यह परसमय और स्वसमय अवस्था आत्माको दो पर्याय हैं । एक पर्याय पुद्गलोंके सम्बन्धसे है और दूसरी पुद्गलोंके अभावसे । जबतक शरीरसम्बन्ध है तबतक इसे ससारो कहते हैं और शरीरसम्बन्धका अभाव होनेपर सिद्ध कहते हैं । सामान्यरूपसे न सिद्ध है और न ससारी है । आत्माकी जो दो अवस्थाएँ स्वामीने कही हैं वे पर्यायदृष्टिसे हैं । तब फिर द्रव्यदृष्टिसे आत्मा कैसा है, यह प्रश्न उठता है ? उसका उत्तर है कि नित्य है । यहाँ नित्यका अर्थ कूटस्वरूप नहीं है किन्तु परिणमनशील है । अतएव परिणामात्मक होनेसे ही उत्पाद, व्यय और ध्रौव्य इस त्रिविधरूप सत्तासे अनुस्यूत है । यह सत्ता यद्यपि जीव और अजीव दोनोमे साधारणरूपसे अनुस्यूत है, तथापि विशिष्टरूपसे जीवकी सत्ता चैतन्यस्वरूप है । इस सत्तासे ही जीवमे ज्ञान और दर्शनका उद्योत होता है । यही एक ऐसी सत्ता या शक्ति है जो आत्माको इतरपदार्थोंसे भिन्न सिद्ध करती है । आत्मामे अनन्तगुण हैं, उन गुणोंका पिण्ड होनेके कारण आत्मा एकद्रव्यरूप है । आत्मामे जो गुण हैं वे युगपत् अक्रमसे रहते हैं और सदैव परिणमनशील हैं । इसीलिये क्रमसे रहनेवाली पर्याय और अक्रमसे रहनेवाले गुण इन दोनोसे द्रव्य तन्मय हो रहा है । आत्मा दर्पणवत् है, उसकी स्वच्छतामे सर्व पदार्थ प्रतिभासित होते हैं अतएव वैश्वरूप्य होनेपर भी अपने एकत्वको नहीं त्यागता । अर्थात् नानात्मक होनेपर भी एकात्मक है । आत्मा, आकाशादिक जो द्रव्य हैं उनसे भिन्न है क्योंकि चेतनागुणवाला है । आकाश, धर्म, अधर्म, काल और पुद्गलमे क्रमशः अवगाहन, गतिहेतुत्व, स्थितिहेतुत्व, वर्तना तथा रूपादि गुण हैं । ये ही गुण इन पदार्थोंको परस्परमे भिन्न करानेमे कारण रूप हैं ।

ससारमे यावत् पदार्थ हैं वे परिणमनशील हैं । यही पञ्चाध्यायीमे कहा है—

वस्त्वस्ति स्वत सिद्ध यथा तथा तत्स्वतश्च परिणामि ।

तस्मादुत्पादस्थितिभङ्गमय तत्सदेतदिह नियमात् ॥

जिस तरह ससारमे वस्तु स्वत सिद्ध है उसी तरह वह स्वभावसे परिणमनशील भी है इसलिए जो उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यात्मक है वही सत् है, और जो सत् है वही नियमसे द्रव्य है

यदि वस्तु परिणमनशील न मानी जावे तो उसमे उत्पाद, व्यय तथा ध्रौव्यकी स्थिति नहीं बन सकती । इसके सिवाय असत्का उत्पाद और सत्का विनाश होने लगेगा । इससे मानना चाहिए कि वस्तु परिणमनशील है तब ही वस्तुमे उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यरूप परिणामोंका सद्भाव बन सकता है । इससे यह सिद्ध हुआ कि किसी परिणामसे वस्तु उत्पन्न होती है और किसी परिणामसे नष्ट होती है तथा किसी परिणामसे ध्रौव्यरूप रहती है । इसीलिए पञ्चाध्यायीकारने लिखा है—

द्रव्य तत कथञ्चित्केनचिदुत्पद्यते हि भावेन ।

व्येति तदन्येन पुनर्नैतद्द्वयं हि वस्तुतया ॥

(इसका अर्थ ऊपर आ चुका है)

यही श्रीसमन्तभद्र स्वामीने देवागममे लिखा है—

न सामान्यात्मनोदेति न व्येति व्यक्तमन्वयात् ।
व्येत्युदेति - विशेषात्ते सहैकत्रोदयादि सत् ॥

अर्थात् सामान्यरूपमे न तो कोई द्रव्य उत्पन्न होता है और न कोई द्रव्य नष्ट होता है क्यो कि व्यक्तरूपसे अन्वयकी प्रतीति होती है। जैसे एक बालक अपनी बालक अवस्थासे युवावस्थाको प्राप्त हो गया और युवावस्थासे वृद्धावस्थाको प्राप्त हो गया। एतावता मनुष्यसामान्यमे कौन-सा विकार हुआ ? मनुष्य तो वह हर दशमे बना रहा। इसी प्रकार द्रव्यमे सामान्यरूपका अन्वय रहते हुए अवस्थाओका उत्पाद और व्यय होता रहता है। ऐसी सम्पूर्ण पदार्थोंकी व्यवस्था है। यही दृष्टान्तद्वारा पञ्चध्यायीकार दिखाते हैं—

इह घटरूपेण तथा प्रादुर्भवतीति पिण्डरूपेण ।
व्येति तथा युगपत्स्यादेतद्धितय न मृत्तिकात्वेन ॥

अर्थात् इस लोकमे यह प्रत्येकका अनुभव है कि घटरूपके द्वारा वस्तुका उत्पाद होता है और पिण्डरूपके द्वारा व्यय होता है। यह दोनो युगपत् ही होते हैं, मृत्तिकापनेसे न तो उत्पाद होता है और न व्यय होता है किन्तु सर्वथा स्थिरता रहती है। इस तरह वस्तुमात्र एक ही कालमे उत्पाद, व्यय और ध्रौव्यात्मक है।

यहाँ पर किसो वादीका कहना है कि यह सब तुम्हारा बुद्धिका अजीर्ण है, उत्पादादित्रयके माननेमे न तो कोई गुण है और न कोई हानि है ? इसपर आचार्यका कहना है कि उत्पादादित्रय न माननेसे हानि है अर्थात् न माननेसे वस्तुका ही अपलाप हो जावेगा, अतः इन तीनोंके माननेमे ही वस्तुका अस्तित्व बन सकता है। इसके सिवाय इसके माननेमे गुण ही हैं, वही दिखाते हैं—वस्तु परिणाम और परिणामी स्वरूप ही है। अब इन दोनोमे किसे न माना जावे ? यदि परिणामको नहीं मानोगे, तो परिणामके अभावमे वस्तु कूटस्थरूप रहेगी, तब न तो यह ही लोक बनेगा और न परलोक बनेगा। जैसे जीवद्रव्यको लीजिये—यदि उसमे पुण्य और पापरूप परिणाम न मानोगे, तो इस लोकका अभाव होगा और कारणके न होनेसे परलोक भी नहीं बनेगा तथा मोक्षका कारण सम्यग्दर्शनादिरूप आत्माका परिणमन न होनेसे मोक्षकी व्यवस्था नहीं बनेगी, इस तरह बन्ध और बन्धाभावके विना न तो ससार ही बनेगा और न मोक्ष तत्त्वका ही अस्तित्व रहेगा, अतः वस्तुको परिणमनशील मानना ही सुन्दर है।

अब दूसरा पक्ष रहा अर्थात् परिणामीको नहीं मानोगे, तो परिणमन किममे होगा ? परिणामीके न माननेसे वस्तु क्षणिक परिणाममात्र ठहरेगी और ऐसा होनेसे जो प्रत्यभिज्ञान होता है उसका अपलाप हो जावेगा। अतएव श्रीसमन्तभद्र स्वामीने देवागममे लिखा है—

नित्यं तत्प्रत्यभिज्ञानान्नाकस्मात्तदविच्छिदा ।
क्षणिक कालमेदात्ते बुद्धयमचरदोपत ॥

वस्तु कथंचित् नित्य है क्योकि “यह वही है” ऐसा प्रत्यभिज्ञान होता है और यह जो प्रत्यभिज्ञान होता है वह अकस्मात् (विना कारण) नहीं होता है, क्योकि अन्वयरीरूपका वस्तुमे निरन्तर

सद्भाव रहता है और वही वस्तु कालके भेदसे क्षणिक भी है, अन्यथा वस्तुमे जो बुद्धिसंचार होता है वह नहीं होगा अर्थात् जैसे आत्मामे ससारी और मुक्तका जो भेद होता है वह नहीं होगा, अतः यह मानना अत्यावश्यक है कि जो आत्मा प्रागवस्थामे कर्मके सम्बन्धसे ससारी था वही आत्मा कर्मके अभावसे मुक्त हो जाता है। द्रव्यदृष्टिसे आत्मा वही है परन्तु पर्यायकी अपेक्षा आत्मा ससारी भी है और मुक्त भी है। इसीसे श्री कुन्दकुन्द स्वामीने लिखा है कि जो दर्शन-ज्ञान-चरित्र-मे स्थित है वही आत्मा स्वसमयगब्दसे कहा जाता है और जो राग-द्वेष-मोहके साथ एकपनका निग्नचयकर पुद्गलकर्मप्रदेशोमे स्थित है वही परसमय है। सामान्यरूपसे आत्मा निर्द्वन्द्व और निर्विकल्प है, न ससारी है और न मुक्त है। इसका यह तात्पर्य है कि द्रव्यदृष्टि वस्तुका अभेदरूप वर्णन करती है और पर्यायदृष्टि भेदरूप। अतः दोनोका विषय सत्य है, यदि पर्यायदृष्टिका विषयभेद सर्वथा ही मिथ्या होता तो 'अनयो मैत्री प्रमाणम्' यह लिखना मिथ्या हो जाता, परन्तु ऐसा नहीं है क्योंकि सामान्यविशेषात्मक जो वस्तु है वह ही प्रमाणका विषय है ॥ २ ॥

अब यहाँ पर कुन्दकुन्द महाराजका कहना है कि आत्मामे जो द्विविधपना है वह सुन्दर नहीं। यहाँ पर द्विविधपनसे तात्पर्य स्वसमय और परसमयसे है अर्थात् आत्मामे जो परप्रत्ययसे उत्पन्न रागादि है उनके साथ एकत्वबुद्धिकर आत्मा पुद्गलकर्मप्रदेशोमे स्थित रहता है—आत्मासे भिन्न जो शरीरादि है उन्हें अपने मानकर उनके अनुकूल जो बाह्य पदार्थ हैं उनमे राग और जो उनके प्रतिकूल हैं उनमे द्वेष कल्पना कर अनन्तससारका पात्र बनता है—यह सकरता सुन्दर नहीं है—

एयत्त-णिच्छय-गओ समओ सव्वत्थ सुंदरो लोए ।

बध-कहा एयत्ते तेण विसंवादिणी होई ॥ ३ ॥

अर्थ—जो समय-पदार्थ एकत्वमे निश्चित हो रहा है वही सर्वलोकमे सुन्दर है। इसी हेतुसे एकपनमे जो बन्धकी कथा है वह विसंवादरूपिणी है अर्थात् निन्द्य है।

विशेषार्थ—प्राय लोकमे भी देखा जाता है कि जबतक यह मनुष्य छात्र-जीवनमे रह कर गुरुकुलमे विद्याध्ययन करता है तबतक सब आपत्तियोंसे विनिर्मुक्त होकर ब्रह्मचारी हो सानन्द जीवनसे अपने समयको निर्द्वन्द्व विताता है और जब घरमे प्रवेश करता है तथा माता-पिताके आग्रहसे विवाह-बन्धनको स्वीकृत करता है तब द्विपदसे चतुष्पद होता है। दैवयोगसे बालक हो गया तो पट्पद (भौरा) हो जाता है। और अपने बालकका जब विवाह-संस्कार हो गया तब अष्टपद (मकड़ी) हो जाता है और अपने ही जालमे आप ही मरणको प्राप्त हो जाता है। इससे यह तत्त्व निकला कि परका सम्बन्ध ही इस ससारमे आपत्तियोंकी खानि है।

इस गाथामे जो समयगब्द आया है उसका अर्थ यहाँ पर आत्मा नहीं है किन्तु सामान्य पदार्थ है। अतएव उसकी व्युत्पत्ति श्री अमृतचन्द्र महाराजने इस रूपसे की है—समयते एकत्वेन स्वगुणपर्यायान् गच्छतीति समय' अर्थात् जो एकपनकर स्वकीय गुण-पर्यायोंको प्राप्त होता है उसे समय कहते हैं। अतः समयगब्दसे धर्म, अधर्म, आकाश, काल, पुद्गल और जीव ये छह लिये जाते हैं। इन्ही पञ्चद्रव्योंका समुदाय ही लोक है। इस लोकमे जो भी द्रव्य है वह अपने अनन्त धर्मोंका चुम्बन करता है अर्थात् अपने अनन्त धर्मोंसे तन्मय है, एक द्रव्य कदापि परद्रव्यके धर्मोंका चुम्बन नहीं करता। ये पञ्चद्रव्य अत्यन्त प्रत्यामत्ति (एकक्षेत्रावगाह) के होने पर भी

स्वरूपसे पतित नहीं होते—कभी भी पररूपसे परिणमन नहीं करते, इसीसे उनके अनन्त व्यक्तित्वका भी अभाव नहीं होता। समस्त विरुद्ध और अविरुद्ध कार्योंमें कारण होकर विश्वका उपकार कर रहे हैं किन्तु निश्चयसे एकत्वरूप कर ही सुन्दरताको पाते हैं। यदि इस प्रक्रियाका त्याग कर प्रकारान्तरसे व्यवस्था की जावे तो सर्वसकरादि दोपोंकी आपत्ति आ जावेगी। इस प्रकार यह व्यवस्था चली आ रही है। उसमें जीव नामक जो पदार्थ है उसमें बन्धकी कथा विसवादिनी है क्योंकि बन्ध दो पदार्थोंके सम्बन्धसे होता है। बन्धका यह अर्थ नहीं कि उन दोनोंकी सत्ताका अभाव हो जाता है कि वे दोनों अपने-अपने स्वरूपको छोड़कर एक भिन्न ही अवस्था (विकारी दशा) को प्राप्त हो जाते हैं। पुद्गलोमें तो यह ठीक है क्योंकि जैसे चूना और हल्दी मिलानेसे एक लाल रंग वाली भिन्न ही वस्तु हो जाती है। कारण कि पुद्गलोमें वर्णगुण सभीमें रहता है, अतः वर्णका अवान्तर पर्याय लाल रंग दोनोंका होनेमें कोई बाधा नहीं। परन्तु जीव और पुद्गलोंके बन्धमें कुछ विलक्षणता है। जीवके रागादि परिणामोंका निमित्त पाकर पुद्गलोमें ज्ञानावरणादिरूप पर्याय हो जाती है और ज्ञानावरणादिरूप पुद्गलका निमित्त पाकर जीवमें रागादिरूप परिणति होती है अर्थात् जीव अपने स्वरूपसे च्युत होकर रागादिरूप परिणमता और कर्मण वर्णणाँ ज्ञानावरणादिरूप परिणमनको प्राप्त हो जाती है। जीव और पुद्गलोंकी एक पर्याय नहीं होती। यहाँ यद्यपि ज्ञानावरणादि कर्मोंका विपाक पुद्गलोमें होता है और जीवका रागादिक जीवमें होता है तथापि दोनों ही अपने-अपने स्वरूपसे च्युत होकर एकक्षेत्रावगाहसे रहते हैं। यही सिद्धान्त श्री कुन्दकुन्दस्वामीने स्वयं लिखा है—

जीवपरिणामहेतु कम्मत्त पुग्गला परिणमत्ति ।
 पुग्गलकम्मणिमित्त तहेव जीवो वि परिणमइ ॥
 ण वि कुव्वइ कम्मगुणे जीवो कम्मं तहेव जीवगुणे ।
 अण्णोण्णणिमित्तेण दु परिणाम जाण दोल्लु पि ॥
 एएण कारणेण दु कत्ता आदा सएण भावेण ।
 पुग्गलकम्मकयाण ण दु कत्ता सव्वभावाण ॥

इन गाथाओंका विशेषार्थ यथास्थान करेंगे।

इस परिपाटीसे जीवके साथ पुद्गलद्रव्योंके सम्बन्धसे यह बन्ध हो रहा है सो विसवादका जनक है। अतएव परद्रव्योंसे भिन्न और स्वकीय गुण-पर्यायोंसे अभिन्न आत्माका जो एकत्वपन है वही सुन्दर है ॥ ३ ॥

आगे आत्माका जो एकत्वपन है उसकी प्राप्ति अति कठिन है, यह कहते हैं—

सुदपरिचिदाणुभूदा सव्वस्स वि कामभोगवंधकहा ।

एयत्तस्सुवलंभो णवरि ण सुलहो विहत्तस्स ॥ ४ ॥

अर्थ—सम्पूर्ण जीवोंको कामभोगविसर्पिणी बन्धकी कथा अतिसुलभ है, क्योंकि निरन्तर सुननेमें आती है, परिचित है तथा अनुभूत है। देखा जाता है कि बच्चा पैदा होते ही स्तन्यपानमें प्रवृत्ति करने लग जाता है। इसी प्रकार मैथुनादि कार्योंमें बिना ही शिक्षाके जीवोंकी प्रवृत्ति स्वयमेव हो रही है। किन्तु परपदार्थ तथा परपदार्थोंके निमित्तसे जायमान रागादि-

विभावोसे भिन्न सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यात्मक अभेदरत्नत्रयरूप आत्माके एकत्वकी प्राप्ति अति-दुर्लभ है ।

विशेषार्थ—इस ससारमे कुम्भकारके चक्रपर जो मिट्टीका घडा बनाया जाता है वह जिस तरह दडके द्वारा जब भ्रमण करता है तब उस पर रखी हुई मिट्टी भी सब ओर भ्रमण करती है, इसी तरह इस ससार-चक्रके मध्यमे जो जीवलोक है वह भी निरन्तर पञ्च परावर्तनोंके रूपमें मोहपिणाचके द्वारा निरन्तर भ्रमण कर रहा है । जिस तरह कोल्लूका वैल घूमता है, उसी तरह यह भ्रमण कर रहा है । भ्रमण करनेसे लोक भ्रान्त हो रहा है तथा नाना प्रकारके तृष्णारूप गोगोके द्वारा नाना प्रकारकी चिन्ताओसे आतुर रहता है । उनके शमन करनेके लिये पञ्चेन्द्रियविषयोका सेवन करता है परन्तु उससे शान्तभावको नहीं पाता है । जैसे मृगादि मरुमगीचिकामे जलबुद्धि कर तृपाकी शान्तिके अर्थ दौड़ कर जाते हैं परन्तु वहाँ जल न पाकर फिर आगे दौड़ते हैं । वहाँ भी जल न पाकर परिश्रम करते-करते थक कर अन्तमे प्राण गमा देते हैं । इसी तरह यह प्राणी भी अन्तरङ्ग कषायोके शमन करनेके अर्थ पञ्चेन्द्रियविषयोकी निरन्तर सेवा करते हैं तथा दूसरोको भी यही उपदेश करते हैं । पापमे कौन पण्डित नहीं ? ऐसा करनेसे शान्ति तो मिलती नहीं, निरन्तर आकुलित हुए काल पूर्ण करते हैं । इस प्रकार यह कामभोगवन्धकी कथा अनादि कालसे सुननेमे आई, निरन्तर विषयोके सेवन करनेसे वह परिचित भी है और अनुभूत भी है, अतः निमित्त मिलने पर एकदम स्मरणमे आ जाती है । और सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यरूप आत्माका जो एकत्व है वह यद्यपि अन्तरंगमे प्रकाशमान है तथापि अनादिकालीन कषायचक्रने इसे ससार अवस्थामे तिरोहित कर रखा है । जीव, स्वयं तो अज्ञानी है सो कुछ जानते नहीं और जो आत्मजानी है उनकी उपासना करते नहीं, अतः न तो वह सुननेमे आया, न परिचयमे आया और न अनुभवमे आया ॥ ४ ॥

आगे आत्माका जो एकत्व अतिदुर्लभ है उसीको श्रीकुन्दकुन्द महाराज दिखानेकी प्रतिज्ञा कहते हैं—

तं एयत्त-विहत्त दाएहं अप्पणो सविह्वेण ।

यदि दाएज्ज पमाणं चुक्किज्ज छलं ण घेतव्वं ॥ ५ ॥

अर्थ—वह जो पूर्वोक्त अभेदरत्नत्रयात्मक, मिथ्यात्व-रागादिरहित, परमात्मस्वरूप आत्माका एकत्व है उसे मैं स्वकीय आगम, तर्क, परापरगुरूपदेण तथा स्वसवेदन प्रत्यक्षके द्वारा दिखाऊँगा, यदि दिखानेमे चूक जाऊँ, तो स्वसवेदन प्रत्यक्षके द्वारा उसे जाननेका प्रयत्न करना, छल ग्रहण नहीं करना ।

विशेषार्थ—आचार्य महाराजका कहना है कि मेरे पास जो कुछ विभव है उस सम्पूर्ण विभवके द्वारा मैं उस आत्माके एकत्वको दिखानेका प्रयत्न करता हूँ । वह विभव कैसा है, इसीको दिखाते हैं—‘अनेकान्तात् सिद्धि’ अर्थात् ‘स्यात्’ गब्दके प्रयोग विना किसी भी अर्थकी सिद्धि नहीं होती । अर्थ अनेकान्तात्मक है अतः उसके वाचक शब्दके साथ जब तक ‘स्यात्’ गब्दका प्रयोग नहीं किया जावे तबतक उसकी प्रतीति नहीं होती । जैसे ‘घटोऽस्ति’ इसका अर्थ यह है कि ‘घट है ।’ वास्तवमे विचार किया जावे तो घटशब्दका अर्थ ‘कम्बुग्रीवादिमान् पदार्थ’ है वह अपने

द्रव्य-क्षेत्र-काल-भावसे है और घटान्यपदार्थके द्रव्यादिचतुष्टयसे नहीं है। अतः जबतक 'स्यात्' पदका प्रयोग नहीं किया जावे तबतक इस अर्थका भान नहीं होता। अतः आगममात्रमे 'स्यात्' पदकी आवश्यकता है। इस तरह सकल-पदार्थोंका प्रकाश करनेवाले 'स्यात्' पदसे मुद्रित शब्द-ब्रह्मकी पूर्ण उपागमना स्वामीके थी और एकान्तवादियोंके द्वारा निर्णीत जो पदार्थ थे उनका अत्यन्त सारभूत युक्तियोंके द्वारा निराकरण कर यथार्थ पदार्थकी व्यवस्था उन्होंने की थी, ऐसा उनका विभव था। तथा जिस पदार्थका स्वरूप स्वामीने लिखा है वह केवल आगम और युक्तिके बलसे ही नहीं लिखा है किन्तु निर्मल विज्ञानके धारी जो परापर गुरु थे उनके उपदेशसे उसे सुना था। इतना ही नहीं कि आगम, युक्ति और परापरगुरुपरिपाटीसे तो सुना हो परन्तु स्वानुभव न हो तब भी वह पदार्थ यथार्थ कहनेमें नहीं आता, उसीका निवारण करनेके लिए श्री अमृतचन्द्र स्वामीने उस विभवका यह विशेषण किया कि स्वामीने आगम, तर्क और गुरुपरम्परासे जैसा श्रवण किया था वैसा ही उनके उस पदार्थके जाननेका अन्तरंग स्वसवेदन भी था। इस प्रकार श्रीकुन्दकुन्द स्वामीने आत्माके एकत्वका प्रदर्शन करानेकी प्रतिज्ञा की। फिर भी स्वामीके ज्ञान और वीतराग-भावकी महिमा देखिये, जो लिख रहे हैं कि यदि मैं इतना प्रयास करने पर भी एकत्व दिखानेमें स्वलित हो जाऊँ तो छल ग्रहण करनेकी आवश्यकता नहीं, अपने अनुभवसे स्वसवेदन करनेकी चेष्टा करना।

परमार्थसे देखा जावे तो जो पदार्थ है वह दुरधिगम्य है। यथार्थ पदार्थकी प्रतिपत्ति बिना सम्यग्ज्ञानके होना कठिन है परन्तु सम्यग्ज्ञानका होना ही कठिन हो रहा है, क्यों अनादिकालसे यह प्राणी मोहकर्मके वशीभूत होकर परपदार्थोंमें ही अपना अस्तित्व मान रहा है। एकेन्द्रियसे लेकर असंज्ञी पञ्चेन्द्रिय पर्यन्त तो ऐसा तीव्र मोह प्राणियोंके है कि मदिराके प्रबल वेगके समान उन्हें अपना-पराया कुछ विवेक ही नहीं। अगृहीत मिथ्यात्वके द्वारा पर्यायमें ही आपा मान निरन्तर ससारके ही पात्र रहते हैं। धर्म और अधर्म, आत्मा और अनात्माके ज्ञानसे वञ्चित रहते हैं—मोक्षमार्गके अनुकूल हेय और उपादेयके ज्ञानसे रहित रहते हैं। आहारादि सज्ञाओका ज्ञान होनेपर भी मोक्षमार्गके अनुकूल आस्रवादि पदार्थोंका ज्ञान नहीं होता। मोक्षमार्गमें उपयोगी ये सात ही तत्त्व हैं। अतएव श्री उमास्वामीने तत्त्वार्थसूत्रमें 'तत्त्वार्थश्रद्धान सम्यग्दर्शनम्' कहा है। पिपीलिकाकी प्रवृत्ति शर्करादिमें देखकर उसके ज्ञानको मोक्षमार्गानुकूल ज्ञान नहीं कह सकते। आजकल विज्ञानका चमत्कार देख बहुतसे मनुष्य प्रशसाके पुल बाँध देते हैं। एतावता वह ज्ञान मोक्षमार्गकी श्रद्धामें उपयोगी नहीं हो जाता। जिस ज्ञानके द्वारा आत्माको ससारमें रूढ़ना पड़े वह ज्ञान मोक्षके अनुकूल नहीं हो सकता। धनादि पदार्थोंके द्वारा ससारमें प्रायः आपत्तियोंके अतिरिक्त क्या हो सकता है? अतः सप्ततत्त्वसे भिन्न जो भी पदार्थ है उनका ज्ञान मोक्षमार्गमें सहकारी नहीं।

सबसे पहले हमें आत्मा और अनात्मा पदार्थोंके जाननेका प्रयत्न करना चाहिये। यह ज्ञान आगमके बिना नहीं हो सकता। आगमज्ञानके लिये हमें परम्परागुरुओंके उपदेशकी परमावश्यकता है तथा आगमके द्वारा जो पदार्थ ज्ञात किये हैं उनमें जो सूक्ष्म नहीं है उन्हें तर्कज्ञानसे भी निर्णीत करना उचित है। और यह सब होकर यदि स्वानुभव नहीं हुआ तब भी कल्याणपथकी प्राप्ति दुर्लभ है। इसीलिये कुन्दकुन्द महाराजका कहना है कि मैं अपने विभवसे आत्माके एकत्वको

दिखाता हूँ । यदि कही स्वलित हो जाऊँ तो आप लोगोको उचित है कि स्वीय अनुभवसे वस्तु-स्वरूपको अवगत कर प्रमाण करे, छल ग्रहण करना सर्वथा हेय है । आजकल मनुष्य अपना समय प्रायः कुकथा आदिमें लगाकर अनुपम तत्त्वके खोजनेमें नहीं लगाते, इसीसे प्रायः दुःखके ही पात्र रहते हैं ॥ ५ ॥

अब यहाँ गुद्ध आत्माको विषय करनेवाली द्रव्यदृष्टिसे प्रश्न होता है कि आत्मद्रव्य क्या वस्तु है ? इसका श्री स्वामी उत्तर देते हैं तथा दूसरी गाथाके अवतरणमें यह प्रश्न था कि समय क्या पदार्थ है ? वहाँ पर स्वामीने यह उत्तर दिया था कि जो दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यमें स्थित है वही स्वसमय है और जो पुद्गलकर्मप्रदेशमें स्थित है वह परसमय है, इन दोनों पर्यायोका जो आधार है वही तो समय है—यह बात इस गाथासे स्पष्ट हो जाती है—

ण वि ह्यदि अप्रमत्तो ण प्रमत्तो जाणओ दु जो भावो ।

एवं भणति सुद्धं णओ जो सो उ सो चेव ॥ ६ ॥

अर्थ—जो ज्ञायकभाव है वह अप्रमत्त भी नहीं और प्रमत्त भी नहीं, इस प्रकार उसे गुद्ध कहते हैं । वह जो ज्ञाता है सो ज्ञाता ही है, अन्य नहीं है ।

विशेषार्थ—यहाँ पर आत्माके उस सामान्यभावका ग्रहण किया गया है जो कालत्रयव्यापी रहता है । आत्माकी यो तो अनन्त अवस्थाएँ होती हैं किन्तु वे सब प्रमत्त और अप्रमत्तमें अन्तर्गत हो जाती हैं । आत्माद्रव्य अनादिकालसे पुद्गलके साथ सम्बद्ध होकर चला आया है और इसीसे इसकी यह नाना पर्याये ससारमें होती हैं । आत्माकी ससार और मुक्त ये दो अवस्थाएँ मुख्य हैं । उनमें ससार अवस्था कर्मोंके विपाकके निमित्तसे नाना प्रकारकी होती है और मुक्तावस्था कर्मोंके अभावसे एक ही प्रकारकी है । अतः जब सामान्यकी अपेक्षा निरूपण किया जाता है तब इस प्रकारका कथन होता है कि जो आत्मा है वह अनादि और अनन्त है, नित्य ही उद्योतरूप है, एक ज्ञायकपदार्थ है । उसी आत्माका जब पर्यायोकी दृष्टिसे निरूपण किया जाता है तब कथन होता है कि वह ससार दशामे अनादिकालीन बन्धपर्यायिके द्वारा दुग्ध और जलकी तरह कर्म-पुद्गलोके साथ एक हो रहा है । यद्यपि वर्तमानमें आत्माका कर्मपुद्गलोके साथ क्षीर-नीरके समान एकक्षेत्रावगाह हो रहा है तथापि द्रव्यदृष्टिसे यही बात कथनमें आती है कि दुःख ही अन्तमें जिससे होता है ऐसे कपायचक्रके उदयकी त्रिचित्रतासे पुण्य और पापको उत्पन्न करनेवाले जो शुभ और अशुभ भाव हैं उन रूप स्वभावसे आत्मा नहीं है अर्थात् आत्मामें पुण्य और पापको उत्पन्न करनेवाले जो शुभ और अशुभ भाव होते हैं वे विकारी भाव हैं, वर्तमान आत्मामें होते हैं परन्तु मन्दकपायके उदयसे होते हैं, औपाधिक हैं, कर्मनिमित्तके मिटनेसे मिट जाते हैं । अतः पर्यायदृष्टिमें तो वे हैं, परन्तु द्रव्यदृष्टिसे विचार करने पर नहीं हैं । अतएव स्वभावसे आत्मा न तो प्रमत्त है और न अप्रमत्त है । वह तो अशेष द्रव्यान्तरोसे तथा उनके निमित्तसे होनेवाली पर्यायोंसे भिन्न शुद्धद्रव्य है । यह कथन नयविवक्षासे है । सर्वथा यह नहीं समझना चाहिए कि आत्मा प्रमत्त और अप्रमत्त नहीं है । आत्मा प्रमत्त भी है और अप्रमत्त भी है । ये दोनों अवस्थाएँ विशेष हैं । किन्तु इनसे कथञ्चिद् भिन्न सामान्य भी एकरूप है । उसकी दृष्टिमें ये दोनों अवस्थाएँ गौण हो जाती हैं । प्रमाणकी दृष्टिमें पदार्थ सामान्यविशेषात्मक है । जैसे जिस समय अग्नि इन्धन

सहित होती है उस समय उसमें ज्वाला भी निकलती है और धूम भी निकलता है। यद्यपि उस समय अग्निमें ज्वाला भी है और धूम भी है किन्तु सर्वकाल उनका सद्भाव न होनेसे वह अग्निका स्वरूप नहीं। सामान्यरूप जो सर्वत्र पाया जावे वही अग्नि है अर्थात् अग्नित्वसामान्य ही अग्निका सामान्य स्वरूप है। इसी तरह आत्मा न प्रमत्त है और न अप्रमत्त, किन्तु ज्ञायकसामान्यस्वरूप है क्योंकि यह रूप सब अवस्थाओंमें पाया जाता है। ससार अवस्थामें आत्मा क्षीरोदकवत् कर्म-पुद्गलोंके साथ एकमेक हो रहा है किन्तु एक नहीं हो जाता है। जैसे दूध और जल सयुक्तावस्थामें एकमेक हो रहे हैं परन्तु दूध है सो जल नहीं और जल है सो दूध नहीं। यद्यपि वस्तुस्थिति ऐसी है किन्तु मिलितावस्थामें लोग कहते हैं कि पनीला दूध है, फीका दूध है। जैसे सुवर्ण और रजत दोनोंका मिलाप होनेसे लोग मिश्रितावस्थामें उस पिण्डमें खोटे सोनेका व्यवहार करते हैं। चार आना भर सोना और चार आना भर चाँदी दोनों मिलकर आठ आना भर हुए। वहाँ पर विचार-से देखा जावे तो सोना चार आना भर ही है। उस सोनेका द्रव्यदृष्टिसे कुछ भी घात नहीं हुआ है और न उसके मूल्यमें कुछ हानि हुई है क्योंकि मिश्रितावस्थामें उसका मूल्य वीस रुपया तोला हो गया। किन्तु शुद्ध सोनासे उस खोटे सोनेका चाँदीके सयोगसे वजन आठ आना भर हो गया अतः उसके मूल्यके दस रुपये मिल गये। यह सब हुआ, किन्तु शुद्ध सोनेमें जो गुण हैं वे चाँदीके सम्बन्धसे विकृत हो गये, इसलिये शुद्ध सुवर्ण द्वारा जो लाभ होता है वह अशुद्ध सुवर्णसे नहीं होता।

यही अवस्था आत्माकी कर्मोंके सम्बन्धसे हो जाती है अर्थात् आत्माके जो ज्ञान-दर्शन गुण हैं वे विकृत हो जाते हैं। ज्ञान-दर्शनका काम जानना और देखना है परन्तु उनमें कर्मोदयजन्य विकार होनेसे इष्टानिष्टरूप नाना प्रकारका भाव होने लगता है। जैसे शङ्ख श्वेत है, परन्तु जिस कामला रोग हो गया है वह शङ्खको देखता तो है परन्तु उसमें पीतगुणका आरोप करता है, वास्तवमें शङ्ख पीत नहीं। इसी प्रकार ससारमें मोहादिक कर्मोंके उदयमें आत्मामें राग-द्वेष-मोह विकार हो जाते हैं। उनके सम्बन्धसे यह आत्मा अपने ज्ञानगुणके द्वारा जानता तो है परन्तु विकारी परिणामोंके सहवाससे कभी तो मिथ्याभिप्रायसे परपदार्थमें आत्मसकल्प करता है और कभी राग-द्वेषके द्वारा इष्ट-अनिष्टका विकल्प करता है। उसका फल यह होता है कि परपदार्थमें आत्मत्वकी कल्पना करता है और रागादिक विभावोंको अपना स्वभाव मानने लगता है। इन्हीं विभावोंके द्वारा अनन्त ससारमें यातायात करता हुआ चतुर्गति सम्बन्धी पर्यायोंमें परिभ्रमणजन्य अनेक प्रकारके अनिर्वचनीय दुःखोंका पात्र होता है।

जब इस जीवके काललब्धिका उदय आता है तब यह मिथ्याभावसे मुक्त होता है और सम्यक्त्वगुणके विकासको प्राप्त होता है। क्रमसे देगत्रतादिको धारण करता हुआ मोक्षका पात्र होता है। उस समय इसको सिद्ध कहते हैं। इस प्रकार जीवोंकी मुख्यतया दो पर्यायें हैं—एक मसारी और दूसरी सिद्ध। ससारमें मिथ्यात्वगुणम्यानसे लेकर छठवें गुणस्थान पर्यन्तके जीवको प्रमत्त कहते हैं और सातवें गुणस्थानसे लेकर जीवकी चौदहवें गुणस्थान तक जितनी भी पर्यायें होती हैं उन्हें अप्रमत्त कहते हैं। उनके जबतक आयुका सम्बन्ध है तबतक गुणस्थानव्यवहार होता है, बादमें गुणस्थानातीत होने पर उन्हें सिद्ध कहते हैं।

जीवमें यह जो व्यवहार होता है वह विज्ञेयकी अपेक्षा होता है, सामान्यकी अपेक्षा नहीं होता। इसीसे कुन्दकुन्द महाराजने लिखा है कि जीव न तो प्रमत्त है और न अप्रमत्त है किन्तु ज्ञायक-

भाववाला है। ऐसा नहीं कि पदार्थोंके जाननेसे ज्ञायक है किन्तु स्वभावसे ज्ञायक है। जैसे इन्धनको जलानेसे अग्नि दाह्याकार होती है, वह आकार अग्नि ही का है दाह्य पदार्थका नहीं। वैसे ही घटपटादि पदार्थोंका जो आकार ज्ञानमें भासमान होता है वह आकार घटपटादिसे भिन्न ही है। ज्ञानकी ज्ञातृता ही ऐसी है कि उसमें स्वपरावभासन हो रहा है। जैसे रूपी दर्पणमें ऐसी स्वच्छता है कि उसमें वल्लि दिखती है एतावता उसमें उष्णता और ज्वाला नहीं है। इत्यादि कथनमें आत्माको निरावाध ज्ञायकस्वरूप ही मानना अवाधित प्रमाणका विषय है। अतएव जीव जिस तरह परपदार्थोंके जाननेके समय ज्ञायक है उसी तरह स्वरूपप्रकाशनके समय भी ज्ञायक है ॥ ६ ॥

आगे ऐसा जो आत्मा है वह ज्ञान, दर्शन और चरित्रसे अशुद्ध नहीं हो सकता है, यही दिखाते हैं—

व्यवहारेणुवदिससइ णाणिस्स चरित्त-दसणं णाणं ।

ण वि णाणं ण चरित्तं न दसण जाणमो सुद्धो ॥ ७ ॥

अर्थ—ज्ञानी जीवके व्यवहारद्वारा ज्ञान, दर्शन और चरित्र कहे जाते हैं अर्थात् आत्मा ज्ञानी है, चारित्रवाला है, दर्शनवाला है। निश्चय कर उसके न ज्ञान है, न दर्शन है और न चारित्र है किन्तु एक ज्ञायक है, इसीसे शुद्ध है।

विशेषार्थ—इस तरह ज्ञायकभावसे शुद्धात्मामें बन्धके कारणोंसे अशुद्धता कहना दूर रही, किन्तु दर्शन, ज्ञान, चारित्र भी उसमें विद्यमान नहीं हैं। अतः इनके निमित्तसे जायमान अशुद्धता भी कैसे हो सकती है? वास्तवमें द्रव्यदृष्टिसे देखा जावे तो कोई भी पदार्थ अशुद्ध नहीं होता। इसका तात्पर्य यह है कि बन्ध जहाँ होता है वहाँ दो पदार्थोंका होता है। यहाँ बन्धका यह अर्थ ग्राह्य नहीं कि जिन पदार्थोंका बन्ध होता है, वे दोनों मिलकर अभिन्न हो जाते हैं किन्तु दोनों पदार्थ अपने-अपने स्वाभाविक परिणमनको छोड़कर विजातीय अवस्थाको प्राप्त हो जाते हैं। जैसे दो परमाणु परस्परमें जब बँधते हैं तब उन्हें द्व्यणुकशब्दसे कहते हैं। इसका अर्थ यह नहीं कि दोनों परमाणु तादात्म्यसम्बन्धसे एक हो गये। अथवा यहाँ तो दोनों पुद्गलके परमाणु हैं अतः उनमें जो पुद्गलसम्बन्धी रूप-रस-गन्ध-स्पर्श है उन्हीका परिणमन विशेषरूपसे हो जाता है। परन्तु जीव और पुद्गलका जो बन्ध है वह इस प्रकारका नहीं है। वहाँ केवल दोनों द्रव्य अपने-अपने परिणमनको छोड़ भिन्न-भिन्न रूपसे परिणमनको प्राप्त हो जाते हैं अर्थात् जीवके रागादिभावोंका निमित्त पाकर पुद्गलवर्गणाएँ ज्ञानावरणादिरूप परिणमनको प्राप्त हो जाती हैं तथा मोहादिकर्मोंके उदयको पाकर जीव रागादिभावको प्राप्त हो जाता है।

यह कथा दो द्रव्योंकी है, किन्तु एक ही द्रव्यमें जो गुण हैं अर्थात् जिनका द्रव्यके साथ-तादात्म्य सम्बन्ध हो रहा है वे गुण भी परस्परमें एक नहीं हो जाते हैं। इसीको व्यक्त करनेके लिये द्रव्यमें अनन्तानन्त अगुरुलघु गुण माने गये हैं। जैसे पुद्गलमें जो स्पर्श-रस-गन्ध-रूप गुण हैं वे सब नाना हैं क्योंकि भिन्न-भिन्न इन्द्रियोंके विषय हैं। उनमें जो एकत्वव्यवहार है वह एक सत्ता होनेसे है अर्थात् पुद्गलद्रव्यसे उनकी पृथक् सत्ता नहीं है। इसी तरह आत्मामें जो दर्शन, ज्ञान और चारित्र गुण हैं वे अपने स्वरूपसे भिन्न-भिन्न हैं किन्तु आत्मासे भिन्न उनकी सत्ता अन्यत्र नहीं पाई जाती, इसीसे अभेदव्यवहार होता है। इसी अभिप्रायको लेकर स्वामीका कहना है कि

अभेददृष्टिमें ज्ञानदर्शनादि कुछ नहीं है। इसका यह अभिप्राय है कि वह नय, भेदको गौणकर अभेदको ही विषय करता है। इसका यह तात्पर्य नहीं कि आत्मामें दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य नहीं हैं। केवल शिष्यके बुद्धिवैशद्यके अर्थ आचार्योंका प्रयास है।

अनन्तधर्मात्मक एक धर्मिके समझनेमें अपटु जो शिष्य है उसे समझानेके लिये उस अनन्तधर्मात्मक धर्मिको जाननेवाले आचार्य कितने ही प्रसिद्ध गुणोको लेकर कहते हैं कि ज्ञानीके दर्शन भी है, ज्ञान भी है, चारित्र्य भी है परन्तु परमार्थसे अनुत्तपर्याय वाले द्रव्यके अखण्ड स्वभावका जो अनुभव करनेवाले हैं उनकी दृष्टिसे ज्ञानीके न दर्शन है, न ज्ञान है और न चारित्र्य है, केवल एक ज्ञायक शुद्धभाव है। जैसे लोकमें किसीने अपने भृत्यसे कहा कि सुवर्ण लाओ। भृत्य बाजारमें गया और सामान्य सुवर्णकी किसी पर्यायमें सुवर्ण ले आया, क्योंकि सामान्य सुवर्णमें सुवर्णकी मुख्यता रहती है, पर्यायोकी गौणता है। इसी तरह जब जीवका सामान्यरूपसे कथन करते हैं तब उसमें ज्ञायकभावकी मुख्यता रहती है, न प्रमत्तकी मुख्यता रहती है और न अप्रमत्तकी, यही आत्माको शुद्ध कहनेका तात्पर्य है ॥ ७ ॥

आगे, यदि ऐसा है तो परमार्थसे उसीका कथन करना चाहिये, इस प्रश्नका उत्तर देते हुए आचार्य कहते हैं कि ठीक है परन्तु वे जब सामान्यसे इसे नहीं समझते हैं तब विशेषरूपसे कहना उचित है, इसी अभिप्रायको लेकर व्यवहारनयकी उपयोगिता दिखाते हैं—

जह ण वि यक्कमणज्जो अणज्जभासं विणा उ गाहेउ ।

तह व्यवहारेण विणा परमत्थुवएसणमसक्कं ॥ ८ ॥

अर्थ—जिस तरह अनार्य मनुष्य अनार्यभाषाके विना अभिप्रेत वस्तुस्वरूपके ग्रहण करनेको समर्थ नहीं हो सकता उसी तरह व्यवहारी जीव व्यवहारनयके विना परमार्थके समझनेमें समर्थ नहीं हो सकता।

विशेषार्थ—जिस तरह कोई ब्राह्मण किसी म्लेच्छोंके नगरमें चला गया। वहाँ उन लोगोंने भव्यमूर्ति ब्राह्मणको देखकर अपनी भाषामें अभिवादन कर दोनो हाथोंको मस्तकसे लगा कर नमस्कार किया। ब्राह्मणने उनकी नम्रता देखकर प्रसन्नतासे उन्हें कहा—‘तुभ्य स्वस्ति’। इस वाक्यको श्रवणकर वे लोग कुछ भी वाच्यार्थको न जान सके, अतः मेडाकी तरह ब्राह्मणकी ओर अनिमिष नेत्रोंसे देखने लगे। तब दुःभाषिया ब्राह्मणने म्लेच्छ भाषाको लेकर उन्हें ‘स्वस्ति’ गद्दका वाच्यार्थ समझाया कि इसका अर्थ ‘आप लोगोंका कल्याण हो’ यह है। जब उनकी समझमें ‘स्वस्ति’ पदके अर्थका बोध हुआ तब एकदम उनके हृदयमें आनन्दका उदय होकर इतना हर्ष हुआ कि आँखोंमें हर्षके आँसू छलक आये और शरीरमें रोमाञ्च हो गये। इसी तरह ससारी मनुष्यसे श्रीगुरुने कहा कि आत्मा है। इसे श्रवणकर ससारी मनुष्य भी उसी अनिमिष नेत्रोंसे आत्माकी बातको कहनेवाले श्रीगुरुकी ओर देखने लगा और आश्चर्यसे चकित हो गया। तब व्यवहार और परमार्थ पथको जाननेवाले आचार्य महाराजने कहा कि—भाई! दर्शनज्ञानचारित्र्यको जो प्राप्त करता है वही तो आत्मा है अर्थात् जो देखने-जाननेवाला है वही आत्मा है। इस वाक्यको श्रवणकर वह एकदम प्रसन्नताके रसमें मग्न हो गया, आनन्दके आँसू उसके नेत्रोंमें आ गये और एक वार ही आत्मविषयक अज्ञानकी निवृत्ति होनेसे निःसदेह हो गया। जब ऐसी वस्तुस्थिति है

तब म्लेच्छभापाके सदृश व्यवहारी मनुष्यको बोध करानेके लिए व्यवहारनयका अवलम्बन लेना चाहिये । परन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि ब्राह्मणको म्लेच्छरूप हो जाना चाहिये ।

लोकमें भी परमार्थ पदार्थके समझानेके लिए ऐसे अवलम्बन लिये जाते हैं । जैसे सेनामें जो रगळु भरती होता है उसे वाण द्वारा लक्ष्यवेध सिखाया जाता है । यद्यपि वहाँ पर उस लक्ष्यवेधसे किसी साध्यकी सिद्धि नहीं, तथापि रणक्षेत्रमें जब शत्रुओपर वाण छोड़नेका काम पडता है तब वह विद्या उपयोगमें आती है । अथवा जिस तरह वचनमें छोटी-छोटी लड़कियाँ मिट्टीका आटा गूँनकर उसकी रोटियाँ बनाती हैं तथा मिट्टीकी हण्डियाँ बनाकर उनमें छोटे-छोटे ककड डाल दाल बनानेका व्यवहार करती हैं । यद्यपि यह सब उनका खेल है परन्तु बड़ी अवस्थामें ययार्थ कार्य करनेसे उसकी उपयोगिता होती है । इसी तरह परमार्थका यथार्थ बोध करानेके व्यवहारनयका आलम्बन लेना आवश्यक है । इसी तरहके और भी लौकिक उदाहरण हैं—जैसे किसीने श्रीपरमगुरुसे पूछा कि—भो प्रभो ! मेरे लिये आत्मज्ञानकी शिक्षा दीजिये—आत्मा क्या है ? यह वत्तलानेकी कृपा कीजिये । श्रीगुरुने कहा कि—हमारे सामने बहनेवाली गङ्गा नदीमें एक मगर रहता है । उसे अच्छी तरह आत्मज्ञान करा दिया है । वह तुम्हें अच्छी तरह आत्मज्ञानका उपदेश देगा, उससे पूछ लो । श्रीगुरुके ऐसे वचन सुनकर वह सरलप्रकृतिका शिष्य गुरु-वाक्यको प्रमाण करता हुआ सन्निहित गङ्गा नदीके तीर गया और उस मगरसे बोला—भाई ! हमको गुरुमहाराजने तुम्हारे पास आत्मज्ञानके उपदेशके अर्थ भेजा है । मगरने उसके वाक्य सुनकर प्रसन्नताके साथ कहा—महानुभाव ! मैं इस समय तृषासे अति-आतुर हूँ, आप एक लोटा पानी कूपसे लाकर मुझे पहले पिला दीजिये, मैं पञ्चात् निश्चिन्त होकर आपको उपदेश करूँगा । यह सुनकर शिष्य मन-ही-मन उसकी मूढतापर पञ्चात्ताप करता हुआ मगरसे बोला—भाई ! तुम बड़े अज्ञानी हो, पानीमें सर्वाङ्ग डूबे हुए भी हमसे जल माँगनेकी चेष्टा करते हो, तुम क्या आत्मज्ञानका उपदेश करोगे ? मगर बोला—महानुभाव ! आपका कहना अक्षरग सत्य है किन्तु अपने अज्ञानको भी तो देखो । तुम स्वयं आत्मा होकर आत्मज्ञानकी बात पूछते हो । यही बात तो तुम्हारे आत्मज्ञानकी बाधक है । ऐसा सुनकर वह स्वयं प्रतिबोधको प्राप्त हुआ । इस प्रकार अनेक दृष्टान्तोंसे व्यवहारके द्वारा निश्चयका उपदेश दिया जाता है ॥ ८ ॥

आगे परमार्थ और व्यवहारनयसे श्रुतकेवलीका स्वरूप कहते हैं—

जो हि सुएणहिगच्छइ अप्पाणमिणं तु केवलं सुद्धं ।

तं सुयकेवलिमिसिणो भणति लोय-प्पईवयरा ॥ ९ ॥

जो सुयणाणं सव्वं जाणइ सुयकेवलिं तमाहु जिणा ।

णाण अप्पा सव्वं जम्हा सुयकेवली तम्हा ॥ १० ॥

(जुम्मं)

अर्थ—जो जीव निश्चयकर इस अनुभवगोचर केवल (ज्ञेयभिन्न) शुद्ध आत्माको श्रुतके द्वारा मम्यक् प्रकार जानता है उसे लोकके प्रदीपक गणधरादि महाऋषि श्रुतकेवली कहते हैं, अर्थात् ऐसे जीवको परमार्थ श्रुतकेवली जानना । तथा जो सम्पूर्ण श्रुतज्ञानको जानता है वह भी श्रुतकेवली है,

ऐसा जिन भगवान् कहते हैं क्योंकि सम्पूर्ण जो ज्ञान है वह भी आत्मा ही है परन्तु वह व्यवहार श्रुतकेवली है ।

विशेषार्थ—परमार्थसे यहाँ पर विचार करनेमें उपयोगको तन्मय करनेकी अति आवश्यकता है । जो केवल आत्माको जाने वह तो निश्चयसे श्रुतकेवली है और जो सम्पूर्ण श्रुतज्ञानको जानता है वह व्यवहारसे श्रुतकेवली है, ऐसा भेद क्यों है ? इसका यह तात्पर्य है—जो आत्मा श्रुतके द्वारा केवल (परसे भिन्न) शुद्ध स्वीय आत्माको जानता है वह श्रुतकेवली है, यह तो परमार्थ है, और जो सम्पूर्ण श्रुतज्ञानको जानता है वह व्यवहार है क्योंकि वह परकी उपाधि है । अथवा विचार करो कि जो सम्पूर्ण श्रुतज्ञान है वह आत्मा है या अनात्मा ? यदि द्वितीय पक्षका अवलम्बन करोगे तो सर्वथा ही असंगत है क्योंकि आत्मद्रव्यसे भिन्न जो आकाश, काल, धर्म, अधर्म तथा तुद्गल ये पाँच द्रव्य अनात्मस्वरूप हैं, इनके साथ तो ज्ञानका तादात्म्य असंभव ही है, अतएव अगत्या ज्ञान आत्मा ही है यही तो आया । इसीसे श्रुतज्ञान भी आत्मा ही है—ऐसी वस्तुकी व्यवस्था होनेसे जो केवल आत्माको जानता है वह श्रुतकेवली है, यही तो निष्कर्षसे आया और ऐसा जो जानना है सो परमार्थ है । इय प्रकार ज्ञान और ज्ञानी इन दोनोंमें भेदका कथन करनेवाला जो व्यवहारनय है उसके द्वारा भी परमार्थमात्र आत्मा ही तो कहा गया, अतिरिक्त कुछ भी नहीं कहा गया । अथवा 'जो जीव श्रुतके द्वारा केवल शुद्ध आत्माको जानता है वह श्रुतकेवली है' इस परमार्थका प्रतिपादन करना अशक्य है, इसीसे जो सम्पूर्ण श्रुतज्ञानको जानता है वह व्यवहारसे श्रुतकेवली है, किन्तु यह व्यवहार परमार्थका प्रतिपादन करता है अत इस ज्ञानसे आत्मा ही की तो प्रतिष्ठा हुई, अतएव इसको भी श्रुतकेवली कहना सर्वथा उपयुक्त है ।

परमार्थसे तत्त्व अनिर्वचनीय है क्योंकि ऐसी व्यवस्था है जो द्रव्य, गुण व पर्याये हैं वे सब अपने-अपने रूपमें अनादिकालसे प्रवाहरूपमें चले आ रहे हैं । अन्य द्रव्यका अन्य द्रव्यमें, अन्य गुणका अन्य गुणमें तथा अन्य पर्यायका अन्य पर्यायमें सक्रमण नहीं होता । जब यह बात है तब ज्ञानात्मक आत्मद्रव्य कालान्तरमें अनात्मद्रव्य नहीं हो सकता । आत्माका ज्ञानगुण आत्मामें ही तादात्म्य सम्बन्धसे रहता है, अन्य द्रव्य और अन्य गुणमें कभी भी सक्रान्त नहीं हो सकता । केवल यह व्यवहार है कि आत्मा परको जानता है । वास्तवमें जब यह नियम है कि ज्ञान ज्ञेयमें नहीं जाता और ज्ञेय ज्ञानमें नहीं जाता, तब परको जाननेवाला ज्ञान है इसका यह अर्थ है कि जिस तरह जिस समय दर्पणके सम्मुख जो पदार्थ रहता है उस समय दर्पण उस पदार्थके निमित्तसे अपनी स्वच्छतामें तदाकार परिणमता है, इसीसे लोग कहते हैं कि दर्पणमें घटपटादिक प्रतिविम्बित हो रहे हैं, तत्त्वदृष्टिसे दर्पणमें दर्पणका ही परिणमन दृष्ट होना है । इसी तरह आत्मा परपदार्थको जानता है, यह व्यवहार होता है । परन्तु परमार्थसे आत्मा आत्मपरिणाम ही को जानता है । अत आचार्य महाराजने जो यह कहा है कि जो श्रुतके द्वारा अपनी आत्माको जानता है वह परमार्थमें श्रुतकेवली है सो मनन करने योग्य तत्त्व है । इसीको यथार्थ जाननेसे हम अनादिविभ्रमसे अपनी रक्षा करनेमें समर्थ हो सकते हैं ॥९-१०॥

आगे कोई प्रश्न करता है कि व्यवहारनयका आश्रय क्यों नहीं करना चाहिए ? इसीका निम्न गाथा द्वारा उत्तर देते हैं—

ववहारोऽभूत्थो भूत्थो देसिदो दु सुद्धणओ ।

भूत्थमस्सिदो खलु सम्माइड्ढी हवइ जीवो ॥ ११ ॥

अर्थ—ऋषीश्वरोंने व्यवहारनयको अभूतार्थ कहा है और शुद्धनयको भूतार्थ । जो जीव भूतार्थको आश्रित करता है वह सम्यग्दृष्टि होता है ।

विशेषार्थ—सम्पूर्ण ही व्यवहारनय अभूत अर्थको प्रकाशित करता है । यही बात दृष्टान्त द्वारा दिखाई जाती है । जैसे मेघोसे वरसनेवाला जल यद्यपि निर्मल रहता है परन्तु भूमिमें पड़ते ही धूल आदि विजातीय पदार्थोंके सम्बन्धसे उसकी स्वाभाविक निर्मलता तिरोहित हो जाती है । उस कर्दम मिश्रित जलको पीनेवाले जो पुरुष हैं उन्हें कर्दम और जलका भेदज्ञान नहीं है । भेदज्ञानके अभावसे उस जलकी निर्मलताका उन्हें अनुभव नहीं होता, वे मिश्रित जलको ही जल समझते हैं । परन्तु जिन पुरुषोंने मिश्रजलमें कतकफलको घिसकर डाल दिया है तथा अपने पुरुषकार अर्थात् पुरुषार्थसे उसकी स्वच्छताको प्रकट कर लिया है वे वास्तविक जलका पान करते हैं और विवेकी कहलाते हैं । इसी तरह प्रबल कर्मके विपाक द्वारा आत्माका जो सहज ज्ञायकभाव है वह तिरोहित हो जाता है उस समय जो जीव आत्मा और कर्मके भेदज्ञान करनेमें असमर्थ रहता है वह व्यवहारमें ही मोहित नाना प्रकारकी इष्टानिष्ट परिणतिका अनुभवन करता है, यदि मन्दकषायका उदय हुआ तो शुभ परिणामोका अनुभव करता है और तीव्र कषायका उदय हुआ तो अशुभ परिणामोका अनुभव करता है परन्तु जो भूतार्थको देखनेवाले हैं वे अपने प्रीठ विवेकसे शुद्धनयके द्वारा आत्मा और कर्मको पृथक्-पृथक् करते हुए अपने पुरुषकार अर्थात् पुरुषार्थके द्वारा सहज ज्ञायकभावको प्रकटकर उसीका अनुभव करते हैं । इसीसे जो भूतार्थका आश्रय करनेवाले हैं वे ही सम्यग्दृष्टि होते हैं और जो इनसे भिन्न हैं अर्थात् मात्र अभूतार्थका आश्रयकरते हैं वे मिथ्यादृष्टि कहलाते हैं । अतः कतकफलसम होनेसे शुद्धनयका आश्रय करना उपयुक्त है और असत् अर्थको कहनेवाला जो व्यवहारनय है वह आश्रय करने योग्य नहीं है ।

यह आत्मा अनादिकालसे व्यवहारमें लीन हो रहा है और इसीसे अपना भला-बुरा सुख-दुःख आदि जो कुछ है उसे परपदार्थोंसे ही मानता है । यदि किन्हीं बाह्यपदार्थोंसे दुःख हुआ तो उन्हें अनिष्ट मान उनसे दूर भागनेकी चेष्टा करता है, और वे ही पदार्थ यदि सुखमें निमित्त पड़ गये तब उनसे चिपटनेकी चेष्टा करता है । यहाँ पर तत्त्वदृष्टिसे देखा जावे तो सभी मिथ्या विचार प्रतीत होते हैं क्योंकि जगत्में न तो कोई पदार्थ दुःखदायी है और न सुखदायी है, हमारी अज्ञानता ही उन्हें सुखकर और दुःखकर कल्पना करा रही है । जिस कालमें वे पदार्थ हमारी इच्छा या रुचिके अनुकूल होते हैं उस कालमें हम उनका संग चाहते हैं । मोहके कारण नाना प्रकारके अनर्थोंसे भी उनकी रक्षा करते हैं । यहाँ तक देखा गया है कि अपने बच्चेके लिए दयालु-से-दयालु भी मनुष्य गायका दूध, उसके पीते हुए बालकसे छीनकर पात्रमें दुह लेते हैं । यह कथा तो छोड़ो, जो वस्तु हमें इष्ट है उसे स्वयं खाते हुए त्यागकर बालकके अर्थ रख लेते हैं । लोकमें यहाँ तक देखा गया है कि मृगी स्वकीय बालकको रक्षाके अर्थ सिंहनीके सम्मुख चली जाती है । इस प्रकार यह जीव अनादि कालसे इन परपदार्थोंमें मोहित हो रहा है । उसे सत्यभूत अर्थका बोध करानेके लिए शुद्धनयका उपदेश है—भाई ! तुम्हारी आत्माकी परिणति ज्ञायकभावसे भरो हुई है, ज्ञेयका उसमें अंग भी नहीं जाता, यह जो परके साथ ज्ञेयज्ञायकसम्बन्ध है उसीमें तुम्हें भ्रमसे विपरीत भान होता है । वास्तवमें तो तुम्हारा निजस्वरूप शुद्ध-बुद्ध है, तुम ज्ञानघनके पिण्ड हो,

यह सब परपदार्थ तुमसे भिन्न हैं, इनके साथ तुम्हारा केवल ज्ञेयज्ञायकसम्बन्ध है, इससे अधिक जो तुम्हारी कल्पना है वह ससारकी जननी है। अत यदि कल्याणके अभिलाषी हो तो इस क्लेश-कारिणी कल्पनाके जालमें मत आओ और जो स्वकीय ज्ञायकभाव है उसकी भावना करो, यही भावना ससारसमुद्रमें सतरणके लिये नौकाका काम देगी।

तब क्या व्यवहारको सर्वथा त्याग देना चाहिए ? नहीं, यह हमारा तात्पर्य नहीं, जबतक ययार्थका लाभ न हो तबतक यह भी प्रयोजनवान् है—किन्हीं जीवोंके किसी कालमें यह व्यवहार-नय भी प्रयोजनवान् है ॥११॥

आगे पात्रभेदसे निश्चय और व्यवहार दोनों नयोंकी उपयोगिता दिखाते हैं—

सुदो सुद्धादेसो णायव्वो परमभावदरिसीहिं ।

ववहारदेसिदा पुण जे दु अपरमे द्विदा भावे ॥ १२ ॥

अर्थ—जो परमभावको देखनेवाले हैं उनके द्वारा तो शुद्ध तत्त्वका कथन करनेवाला शुद्ध नय जाननेके योग्य है और जो अपरमभावमें स्थित हैं उनके लिये व्यवहारनयका उपदेश कार्यकारी है।

विशेषार्थ—जैसे लोकमें देखा जाता है कि जिन्होंने सुवर्णको शुद्ध करते-करते अन्तके पाकसे शुद्ध सुवर्णकी प्राप्ति कर ली है उन जीवोंको प्रथमादि पाकसे कोई प्रयोजन नहीं है क्योंकि सुवर्णको शुद्ध करनेके लिए सोलह वार ताव देनेकी आवश्यकता होती है, जिन्होंने सोलह ही ताव देकर शुद्धसुवर्णकी प्राप्ति कर ली उन जीवोंको एकसे लेकर सोलह तक किसी भी तावकी आवश्यकता नहीं रहती। इसी तरह जो जीव अन्तिम तावसे उतरे हुए शुद्ध सुवर्णके समान परमभाव—उत्कृष्ट आत्मस्वभावका अनुभव करते हैं उन जीवोंके प्रथम, द्वितीय आदि अनेक तावोंकी परम्परासे पच्यमान सुवर्णके समान अपरमभाव—अनुत्कृष्ट मध्यमादि आत्मस्वभावके अनुभवकी शून्यता रहती है। अत शुद्धद्रव्यका ही प्ररूपक होनेसे, जिसने कभी स्वलित नहीं होनेवाले एक आत्मस्वभावको ही समुद्योतित—प्रकाशित किया है, ऐसा शुद्धनय ही उनके लिये प्रयोजनवान् है, किन्तु जिस तरह जो जीव अभी प्रथम, द्वितीयादि पाकसे सुवर्णकी जघन्य, मध्यमादि अवस्थाओंको ही प्राप्त हो रहे हैं उन जीवोंको जबतक शुद्ध सुवर्णका लाभ न हो तबतक अपने योग्य ताव (आँच) देनेकी आवश्यकता है क्योंकि उन्हें अभी पर्यन्तपाकसे निष्पन्न शुद्ध सुवर्णका लाभ नहीं हुआ है। इसी तरह जिन जीवोंको जबतक अन्तिम तावसे उतरे हुए शुद्ध सुवर्णके समान आत्माके परमभावका अनुभव नहीं हुआ है अर्थात् शुद्ध आत्माका लाभ नहीं हुआ है तबतक विचित्रवर्णमालिकाके तुल्य होनेसे अनेक अवस्थाओंका कथन करनेवाला व्यवहारनय उनके लिये प्रयोजनवान् है, क्योंकि तीर्थ और तीर्थफलकी प्रवृत्ति इसी प्रकार होती है। जैसा कि कहा गया है—

जइ जिणमअ पवज्जह तो मा ववहार-णिच्छए मुयह ।

एकेण विणा छिज्जइ तित्थ अण्णेण उण तच्च ॥

अर्थ—यदि जिनेन्द्र भगवान्‌के मतकी प्रवृत्ति चाहते हो तो व्यवहार और निश्चय—दोनों ही नयोंको मत त्यागो, क्योंकि यदि व्यवहार नयको त्याग दोगे, तो तीर्थकी प्रवृत्तिका लोप हो जावेगा अर्थात् धर्मका उपदेश ही नहीं हो सकेगा । फलतः धर्मतीर्थका लोप हो जावेगा । और यदि निश्चयनयको त्याग दोगे, तो तत्त्वके स्वरूपका ही लोप हो जावेगा, क्योंकि तत्त्वको कहनेवाला तो वही है । इसी अर्थको श्री अमृतचन्द्र स्वामीने बहुत ही सुन्दर पद्योमे कहा है—

मालिनीछन्द

उभयनयविरोधध्वंसिनि स्यात्पदाङ्के

जिनवचसि रमन्ते ये स्वय वान्तमोहा ।

सपदि समयसार ते परं ज्योतिरुच्चै-

रनवमनयपक्षाक्षुण्णमीक्षन्त एव ॥ ४ ॥

अर्थ—निश्चय और व्यवहारनयोके विषयमे परस्पर विरोध है क्योंकि निश्चयनय अभेदको विषय करता है और व्यवहारनय भेदको ग्रहण करता है, किन्तु इस विरोधका परिहार करनेवाला स्यात्पदसे अङ्कित श्रीजिनप्रभुका वचन है । उस वचनमे, जिन्होंने स्वयं मोहका वमन कर दिया है वे ही रमण करते हैं और वे ही पुरुष शीघ्र ही उस समय समय-सारका अवलोकन करते हैं जो कि अतिशयसे परमज्योतिस्वरूप है, नवीन नहीं अर्थात् द्रव्यदृष्टिसे नित्य है, [केवल कर्मके सम्बन्धसे तिरोहित था, भेदज्ञानके बलसे जब मोहादिसम्बन्ध दूर हो गया तब पर्यायरूपसे व्यक्त हो गया] और अनय पक्ष—एकान्त पक्षसे जिसका खण्डन नहीं हो सकता ।

मालिनीछन्द

व्यवहरणनय स्याद्यद्यपि प्रावपदव्या-

मिह निहितपदाना हन्त हस्तावलम्ब ।

तदपि परममर्थं चिच्चमत्कारमात्र

परविरहितमन्त पश्यता नैप किञ्चित् ॥ ५ ॥

अर्थ—यद्यपि पहली अवस्थामे जिन जीवोंने अपना पद रखा है उनके लिये व्यवहारनयका सखेद हस्तावलम्बन लेना पडता है तथापि परसे भिन्न चैतन्यचमत्कारमात्र परम अर्थका जो अन्त-रङ्गमे अवलोकन करते हैं अर्थात् ऐसे चिच्चमत्कारमात्र परमतत्त्वकी जो श्रद्धा करते हैं—उसमे लीन होकर चारित्रभावका लाभ करते हैं उन जीवोंके लिये यह व्यवहारनय कुछ नहीं है अर्थात् निष्प्रयोजन है । जैसे कोई मनुष्य किसी कार्यकी सिद्धिके लिये उसके अनुरूप कारणकूट—सामग्री-को एकत्र करता था, पर कार्य सम्पन्न होनेके अनन्तर उस कारणकूट—सामग्रीकी कोई आवश्यकता नहीं रह जाती । अथवा, तबतक मनुष्य नौकाको नहीं छोडता तबतक तीरको प्राप्त नहीं हो जाता, तीरको प्राप्त हो जानेपर नौकाकी कोई आवश्यकता नहीं रह जाती । इसी तरह शुद्धस्वरूपके श्रद्धान, ज्ञान तथा चारित्रके प्राप्त होनेपर उसके लिये अगुद्ध (व्यवहार) नयकी आवश्यकता नहीं रह जाती ।

शार्दूललिक्रीडितछन्द

एकत्वे नियतस्य शुद्धनयतो व्याप्तुर्यदस्यात्मन

पूर्णज्ञानघनस्य दर्शनमिह द्रव्यान्तरेभ्यः पृथक् ।

सम्यग्दर्शनमेतदेव नियमादात्मा च तावानय

तन्मुक्त्वा नवतत्त्वसन्ततिमिमामात्माऽयमेकोऽस्तु न ॥ ६ ॥

अर्थ—शुद्धनयकी दृष्टिसे आत्मा अपने एकपनमे नियत है, स्वकीय गुणपर्यायोमे व्याप्त होकर रहता है तथा पूर्णज्ञानका पिण्ड है ऐसे आत्माका आत्मातिरिक्त द्रव्योसे जो भिन्न अवलोकन है अर्थात् ससारके समस्त द्रव्योसे उसका पृथक् अनुभवन है, इसीका नाम सम्यग्दर्शन है। इसीके होते ही आत्माका जो ज्ञान है वह सम्यग्ज्ञान कहलाता है। वास्तवमे ज्ञानमे जो मिथ्यापन है वह स्वत नही, किन्तु जबतक आत्मामे परसे भिन्न अपनी ययार्थ—प्रतीति नही होती तबतक यथार्थ ज्ञान भी नही होता। जैसे कामलारोगसे पीडित मनुष्य शङ्खको नही जानता, सो नही है, किन्तु कामलारोगसे उसमे पीतत्वका भान करता है, रोगापहरणके अनन्तर ही उसे श्वेत शङ्खका भान होने लगता है। इसी प्रकार मिथ्यात्वके उदयमे यह जीव शरीरको आत्मा मानता है, मिथ्यात्वके जानेके बाद आत्माको आत्मा और परको पर जानता है। इस जाननेमे मुख्यत मिथ्याभावके जानेकी ही महिमा है। अत आचार्य महाराजका कहना है कि जो शुद्धनयके बलसे परसे भिन्न केवल शुद्धचिद्रूप आत्माको देखते हैं उन्हीके सम्यग्दर्शनकी प्राप्ति होती है। और यह जो सम्यग्दर्शन है सो आत्मा तावन्मात्र है—सम्यग्दर्शनके प्रमाण है क्योंकि गुण और गुणीमे प्रदेशभेद नही है। इसीसे आचार्यमहाराजने कहा है कि नवतत्त्वकी सन्ततिको छोडकर हमारे केवल एक आत्मा ही हो अर्थात् परसे भिन्न शुद्ध आत्माकी प्राप्ति हो।

उपर्युक्त कथनका यह तात्पर्य है कि व्यवहारनय आत्माको नानारूपसे व्यवहारमे लाता है। जैसे एक ही पुरुष स्वीय पिताकी अपेक्षा पुत्रशब्दसे व्यवहृत होता है तथा स्वकीय पुत्रकी अपेक्षा पिताशब्दसे कहा जाता है। अपने गुरुकी अपेक्षा शिष्यशब्दसे प्रतिबोधित होता है तथा निज शिष्यकी अपेक्षा वही गुरुशब्दसे पुकारा जाता है। मातुलकी अपेक्षा भानजा और भानजाकी अपेक्षा मातुलगब्दसे घोषित होता है इत्यादि नाना सम्बन्धोंके होने पर भी परमार्थसे पुरुष नाना नही है। इसी प्रकार एक ही आत्मा व्यवहारनयसे अनेक पर्यायोका आलम्बन लेनेके कारण नाना होकर भी द्रव्यदृष्टिसे नाना नही है। निश्चय और व्यवहार दोनो ही नय अपने-अपने विषयमे प्रमाण हैं क्योंकि श्रुतज्ञानके अश हैं। जैसे अशुद्धनयकी दृष्टिमे आत्मा नाना और शुद्धनयकी दृष्टिमे एक तथा प्रमाणदृष्टिमे एकानेक है। वस्तुतः जो है सो है क्योंकि वस्तु अनिर्वचनीय है।

केवल एक अशका श्रद्धान सम्यग्दर्शन नही है क्योंकि वह तो वस्तुका एकदेग है। जैसे एक रुपयेमे चौसठ पैसे होते हैं, अब उसमे पाव आनाका विचार कीजिये। क्या वह रुपया है? नही, यदि पाव आनामे रुपयेका व्यवहार किया जावे तो एक रुपयेके स्थानमे चौसठ रुपयोका व्यवहार होने लगेगा, जो कि सर्वथा असंगत है और यदि पाव आना रुपया नही है तो इसी तरह दूसरा पाव आना तथा तीसरा पाव आना आदि सभी रुपया नही है तब रुपयाके व्यवहारका अपलाप ही हो जावेगा, अतः पाव आना न तो रुपया है और न रुपयासे भिन्न है, किन्तु एक रुपयेका १/४ अश है।

इसी तरह वस्तु, द्रव्यके भेदाभेदको अपेक्षा दो अंशरूप है, उन दोनों अंशोंकी श्रद्धा ही सम्यग्दर्शन है। यहाँ पर केवल शुद्धनयकी मुख्यतासे कथन है, इसीसे उसके द्वारा जानी हुई शुद्ध आत्माकी श्रद्धाको सम्यग्दर्शन कहा है। शुद्धनयसे सम्यग्दर्शनका स्वरूप कहनेका प्रयोजन यह है कि शुद्धनयके द्वारा प्रतिपाद्य जो आत्माकी शुद्ध अवस्था है वह उपादेय है और व्यवहारनयके द्वारा प्रतिपाद्य जो अशुद्ध अवस्था है वह हेय है। आत्मद्रव्य शुद्धाशुद्ध अवस्थाओंका पिण्ड है, अतः उन सब अवस्थाओंको लक्ष्यमें रखने पर आत्मद्रव्यकी पूर्णता है। आत्मा सर्वथा शुद्ध ही है अथवा सर्वथा अशुद्ध ही है ऐसी श्रद्धा एक अंशकी श्रद्धा है। अथवा सम्यग्दर्शन तो निर्विकल्प गुण है। उसके होते ही आत्माका जो ज्ञान है वह यथार्थ हो जाता है और उसीको उपचारसे सम्यग्दर्शन कहते हैं। यही कहा है—

मिथ्याभिप्रायनिर्मुक्तिर्ज्ञानस्येष्ट हि दर्शनम् ।

ज्ञानत्व चार्यविज्ञप्तिश्रयोत्त्व कर्महन्तृता ॥

अर्थ—जब आत्माका विपरीत अभिप्राय चला जाता है तब उसके ज्ञानको दर्शन कहते हैं और अर्थकी विज्ञप्तिको ज्ञान कहते हैं तथा कर्मके नाश करनेकी शक्तिका नाम ही चारित्र्य है।

अतः शुद्धनयायत्त प्रत्यग्ज्योतिश्चकास्ति तत् ।

नवतत्त्वगतत्वेऽपि यदेकत्व न मुञ्चति ॥ ७ ॥

अर्थ—अतः शुद्धनयके द्वारा परपदार्थसे भिन्न और अपने स्वरूपसे अभिन्न आत्मज्योतिका विकास होता है। वह आत्मज्योति यद्यपि नवतत्त्वके साथ मिल रही है तथापि अपना जो एकत्वपना है उसे नहीं त्यागती है।

आत्मा परपदार्थके सम्बन्धसे नवतत्त्वोंमें सम्बद्ध होनेके कारण यद्यपि नाना प्रकार दीखता है तथापि जब इसका पृथक् विचार किया जाता है तब अपने चैतन्यचमत्कारलक्षणके कारण यह भिन्न ही है। जैसे नट नानाप्रकारके स्वाग रखकर भी अपने मनुष्यनसे एक ही है ॥ १२ ॥

आगे भूतार्थनयसे जीवाजीवादि पदार्थोंका जानना सम्यग्दर्शन है, यह कहते हैं—

भूयस्थेणाभिगदा जीवाजीवा य पुण्य-पावं च ।

आसव-संवर-णिज्जर-वधो मोक्खो य सम्मत्तं ॥ १३ ॥

अर्थ—भूतार्थनयके द्वारा जाने हुये जीव, अजीव, पुण्य, पाप, आसव, संवर, निर्जरा, वन्ध और मोक्ष ये सम्यक्त्व हैं अर्थात् इन नौ तत्त्वोंकी यथार्थ प्रतीति जिस गुणके विकास होनेपर होती है उसीका नाम सम्यक्त्व है।

विशेषार्थ—जबतक आत्मामें सम्यग्दर्शनगुणका विकास नहीं होता तबतक यह आत्मा मिथ्यादृष्टि और अज्ञानी रहता है और इसी कारण परपदार्थोंमें अपना सकल्प करता रहता है। यद्यपि जानादि गुणोंके कारण आत्मा परपदार्थोंसे भिन्न है, कोई भी पदार्थ अपने स्वरूपको छोड़कर अन्यरूप नहीं होता, परन्तु क्या करें? मतवालेकी तरह भ्रान्त होनेसे मनमें जो कल्पना उठ गई उसीका उपयोग करने लगता है। कभी सत्य कल्पना भी उठती है परन्तु उसका गाढ़ श्रद्धान नहीं

होता । मिथ्यादृष्टि जीव नाना प्रकारके सकल्पो द्वारा अपनेको नाना मानता है परन्तु जिसके सम्यग्दर्शनका विकास हो जाता है उसका ज्ञान आस्रवादि पदार्थोंको यथार्थ जानने लगता है । यही कारण है कि वह इन नव तत्त्वोमे, जो ससारके कारण हैं, वे चाहे शुभ हो, चाहे अशुभ हो, उन्हें हेय समझता है और जो ससार-वन्धनका छेदन करने वाले है उनमे उपादेय वृद्धि कर अपनी प्रवृत्ति करता है । इसीसे स्वामीने लिखा है कि ये जो जीवादिक नो तत्त्व हैं वे भूतार्थ नयके द्वारा जाने जानेसर सम्यग्दर्शनको उत्पन्न कराते हैं ।

ये जो नव तत्त्व हैं वे अभूतार्थ नयसे कहे गये हैं क्योंकि आत्मा तो वास्तवमे एक है, अखण्ड है, अविनाशी है और यह जीव, अजीव, पुण्य, पाप आस्रव, सवर, निर्जरा, वन्ध और मोक्षरूप जो नव तत्त्व हैं वे भेददृष्टिसे कहे गये हैं । इनमे भूतार्थ नयसे देखा जावे तो जीव एक है, उमके एकपनको जानकर शुद्धनयके द्वारा निर्णीत आत्माकी जो अनुभूति है वही तो आत्मख्याति है । उसीके लिये यह नव तत्त्वोका विस्तार अभूतार्थ नयसे निरूपित किया गया है ।

उन नव तत्त्वोमे विकार्य और विकारक पुण्य और पाप ये दोनो हैं अर्थात् पुण्य और पापरूप जो आत्माके परिणाम हैं वे स्वयं विकारयोग्य हैं और विकारके उत्पादक भी हैं । इसी तरह आस्राव्य और आस्रावक ये दोनो ही आस्रव हैं अर्थात् आस्रवभाव, आस्राव्य है और आगामी आस्रवका कारण भी है । इसी तरह सवार्य और सवारक ये दोनो सवर हैं अर्थात् सवरभाव, स्वयं निरोधरूप है और आगामी कर्मोके निरोधका कारण भी है । इसी तरह निर्जर्य और निर्जरक ये दोनो भाव निर्जरा हैं अर्थात् निर्जरारूप जो भाव है वह स्वयं निर्जरणस्वरूप है और निर्जराका करनेवाला भी है । इसी तरह वन्ध्य और वन्धक ये दोनो ही वन्ध हैं अर्थात् जो वन्धभाव है वह स्वयं वन्धने योग्य है और वन्धनका करने वाला भी है । इसी प्रकार मोच्य और मोचक ये दोनो हो मोक्ष हैं अर्थात् जो मोक्षभाव है वह मोक्ष होने योग्य और मोक्षका करनेवाला भी है ।

एक ही पदार्थमे नवतत्त्व नही बन सकते । आत्मा अपने आप आस्रव, वन्ध, सवर, निर्जरा, मोक्ष, पुण्य और पापरूप परिणामनको प्राप्त नही हो सकता, अत जीव और अजीव इन दोनोके मिलनेसे इन आस्रवादि पदार्थोंका उत्पाद होता है ऐसा माना गया है । जीव नामक पदार्थमे अनेक शक्तियाँ हैं । उनमे एक विभावशक्ति भी है और योगशक्ति भी है । ये शक्तियाँ निमित्त पाकर जीवमे प्रदेश-चञ्चलता और कलुपताको उत्पन्न करती है । जिसके द्वारा आत्मामे आस्रव और वन्ध होता है । तथा जब तीव्र कषाय होती है तब पापके कारण अशुभ और जब मन्द कषाय होती है तब पुण्यके कारण शुभ परिणाम होते हैं जो कि आत्मामे पाप और पुण्यकी परिणति करते हैं । तथा जब आत्मा वन्ध-फलका अनुभव करता है तब वह कर्म रस देकर खिर जाता है उसे निर्जरा कहते हैं । ऐसी निर्जरा सम्यग्दर्शनके पहले सब जीवोके होती है परन्तु उसका मोक्ष-मार्गमे कोई उपयोग नही होता । जब आत्मामे परिणामोकी निर्मलता होनेसे विपरोत अभिप्राय निकल जाता है और सम्यग्दर्शनका लाभ हो जाता है तब सवरपूर्वक निर्जरा होने लगती है । और जब गुणस्थान-परिपाटीसे क्रम-क्रमसे परिणामोकी निर्मलता बढ़ने लगती है तब उसी क्रमसे सवर बढ़ने लगता है । इस तरह ग्यारह, बारह और तेरहवें गुणस्थानमे केवल सातावेदनीयका आस्रव रह जाता है, गेप प्रकृतियोंका सवर हो जाता है और अन्तमे चतुर्दश गुणस्थानमे उसका भी सवर हो जाता है । अघातिया कर्मोकी जो पचासी प्रकृतियाँ सत्तामे रह जाती हैं उनकी भी उपान्त्य

और अन्त्य समयमें निर्जरा कर आत्मा मोक्षका लाभ करता है। इस तरह ये नव तत्त्व पदार्थद्वय— जीव-अजीवके सम्बन्धसे होते हैं। बाह्य दृष्टिसे जीव और पुद्बलकी जो अनादि कालमें वन्धपर्याय प्रवाहरूपसे चली आ रही है यदि उसकी अपेक्षासे विचार किया जावे तो एकपनमें अनुभूयमान होने वाले ये नव तत्त्व सत्यार्थ हैं और मिश्रितावस्थाको छोड़कर केवल जीवद्रव्यके स्वभावकी अपेक्षासे विचार किया जावे तो अभूतार्थ हैं। केवल न जीवद्रव्य नवरूप हो सकता है और न केवल अजीव (पुद्बल) द्रव्य ही नवरूप हो सकता है। जैसे नमक, मिर्च, खटाई, यदि इनको मिलाया जावे तो नमक-मिर्च, नमक-खटाई, मिर्च-खटाई और तीनोंको मिलाया जावे तो नमक-मिर्च-खटाई इस तरह अनेक स्वाद हो जाते हैं। यदि तीनोंको पृथक्-पृथक् रखा जावे तो मिश्रण जो स्वाद आता है वह केवलमें नहीं आ सकता। इसी तरह जीवमें जो आन्त्रवादि होते हैं वे पुद्बलसम्बन्धसे ही हैं, केवल जीवमें तो एक ज्ञायकभाव ही है और अन्तमें पुद्बलका सम्बन्ध विच्छेद होने पर वही रह जाता है। अत एव केवल जीवके अनुभवमें ये नव तत्त्व अभूतार्थ हैं। इसीलिये इन नव तत्त्वोंमें भूतार्थनयसे विचार किया जावे तो केवल एक जीव ही भूतार्थ है तथा अन्तर्दृष्टिसे ज्ञायकभाव जीव है। जीवके विकारका कारण अजीव है, जब ऐसी व्यवस्था है तब जीवके विकार पुण्य, पाप, आस्रव, सवर, निर्जरा, वन्ध और मोक्षरूप हैं और ये अजीवके विकारके कारण हैं। इसी तरह अजीवरूप भी पुण्य, पाप, आस्रव, सवर, निर्जरा, वन्ध और मोक्ष हैं और ये जीवके विकारके कारण हैं। ये जो नौ तत्त्व हैं इनका यदि जीवद्रव्यके स्वभावको छोड़कर स्वपरनिमित्तक एकद्रव्यपर्यायरूपसे अनुभव किया जावे तो ये भूतार्थ हैं और सकल कालमें अपने स्वभावसे स्थलित न होने वाले जीवद्रव्यके स्वभावको लेकर विचार किया जावे तो अभूतार्थ हैं। इससे यह निष्कर्ष निकला कि इन नव तत्त्वोंमें भूतार्थनयके द्वारा एक जीव ही प्रद्योतमान है क्योंकि वह द्रव्य है। द्रव्य स्थास्नु (नित्य) है, पर्याय अस्थास्नु (अनित्य) है अतएव नन्वर है। इस प्रकार एकपन कर द्योतमान जीव शुद्धनयके द्वारा अनुभवका विषय होता है और जो यह अनुभूति है वही आत्मख्याति है तथा आत्मख्याति ही सम्यग्दर्शन है, इस रीतिसे यह समस्त कथन निर्दोष है। अमृतचन्द्रस्वामीने कहा है—

चिरमिति नवतत्त्वच्छन्नमुन्नीयमान

कनकमिव निमग्न वर्णमालाकलापे ।

'अथ सततविविक्त दृश्यतामेकरूप

प्रतिपदमिदमात्मज्योतिरुद्योतमानम् ॥ ८ ॥

अर्थ—चिरकालसे यह आत्मज्योति नवतत्त्वके अन्तस्तलमें लुप्त-सी हो रही है। जैसे वर्ण-मालाकलापमें अर्थात् मिश्रित अन्य द्रव्योंके वर्णसमूहमें सुवर्ण मग्न रहता है, किन्तु जैसे पाकादि-क्रिया द्वारा शुद्ध सुवर्ण निकाला जाता है, ऐसे ही यह आत्मज्योति भी शुद्धनयके द्वारा विकासमें लायी जाती है। अतएव हे भव्यात्माओ ! इसे निरन्तर अन्य द्रव्यो तथा उनके निमित्तसे होनेवाले नैमित्तिक भावोंसे भिन्न एकरूप देखो। यह आत्मज्योति प्रत्येक पर्यायमें चिच्चमत्कारमात्रसे प्रकाशमान है।

इस मसारमें यावत् द्रव्य हैं वे सब अपने-अपने गुण-पर्यायो द्वारा ही परिणमन करते हैं। यदि कालकी विवक्षा की जावे तो सभी द्रव्योंके परिणमन नाना हैं। उनमें आकाश, काल, धर्म

और अघर्म ये चार द्रव्य सदा एक (सदृशपरिणमन) रूप ही रहते हैं, किसी भी कालमें उनका विसदृश परिणमन नहीं होता, क्योंकि उन द्रव्योंमें विभावगक्तिक अभाव है। गेष जीव और पुद्गल द्रव्य परस्पर निमित्त पाकर नाना प्रकारके परिणमनके कर्ता होते हैं क्योंकि उनमें विसदृश परिणमन कराने वाली विभावगक्ति विद्यमान है। यही कारण है कि जीव और पुद्गलमें यह आस्रवादिक परिणमन होता है।

अब यहाँ विचार करनेकी परमावश्यकता है। यह जो (दृश्यमान) परिणमन है वह सम्यग्दृष्टिके भी होता है और मिथ्यादृष्टिके भी होता है, किन्तु मिथ्यादृष्टि मात्र पर्यायमें अहता—अहभाव धारण कर ससारका पात्र होता है। सम्यग्दृष्टि भी यद्यपि पर्यायको अपनी जानता है परन्तु वह यह मानता है कि यह जो पर्याय निष्पन्न हुई है वह विजातीय द्रव्यके सम्बन्धसे हुई है अतएव स्वभावरूप और स्थिर नहीं है, कारणके अभावमें मिट जावेगी, आकुलताकी उत्पादक है तथा आस्रवादिकी जनक है। अतः वर्तमानमें उसे अपनी मान कर भी उसे पृथक् करनेकी चेष्टा करता है। यदि सर्वथा अपनी न समझे तो उसे पृथक् करनेका जो प्रयास है वह सब व्यर्थ हो जावे और इसी तरह रागादि विभाव या आस्रवादि सर्वथा आत्माके नहीं हैं ऐसा समझे तो रागानुत्पत्तिको सवर और बन्धफलानुभवको निर्जरा कहा है वह सब व्यर्थ हो जावे तथा मोक्षका जो लक्षण 'बन्धहेत्वभावनिर्जराभ्या कृत्स्नकर्मविप्रमोक्षो मोक्ष' कहा गया है वह सब भी असंगत हो जावे। अतः आत्माका जो एकपना कहा गया है वह शुद्धनयकी दृष्टिमें है, अशुद्धनय—पर्यायदृष्टिमें नहीं है। परन्तु जो जीव सर्वथा पर्यायमें ही अपना अस्तित्व मान रहे हैं और द्रव्यसे पराङ्मुख हैं उन्हें यथार्थ वस्तु अवगत करानेके लिये तथा पर्यायके कारण जो नानात्व वृद्धि हो रही है उसके निवारणके अर्थ आचार्यप्रभुका कहना है कि एकपनकर जाना हुआ जो शुद्धात्माका विषय है वह नानापर्यायोमें रहता हुआ भी अपने एकत्वको नहीं छोड़ता। जैसे सुवर्णद्रव्य किट्टकालिकादि परद्रव्यके सम्बन्धसे अनेक अवस्थाओंको धारण करता हुआ भी द्रव्यदृष्टिसे स्वकीय सुवर्णताको नहीं त्यागता, इस तरह द्रव्यदृष्टिसे कोई हानि नहीं, परन्तु पर्यायदृष्टिसे हानि अवश्य हुई। उस सुवर्णकी यदि वसन्तमालिनी बनाना चाहो तो वैद्य तत्काल कहेगा कि यह अशुद्ध सुवर्ण है, इसका उपयोग दवाईमें नहीं होता, क्योंकि इसके वर्णादिगुण विकृत हैं, गुणकारी नहीं है। इसी तरह जो आत्मा परपदार्थोंके सम्बन्धसे मोही हो रहा है उसके चारित्रादि गुण भी विकारी हैं, अतः यह आत्मा अनन्त सुखका पात्र नहीं हो सकता। अनन्त सुख आत्माका एक अनुपम विकासरूप गुण है, इसीके लिये महापुरुषोंने प्रयास किया और इसके भोक्ता हुये तथा अब भी जो सम्यग्ज्ञानी पुरुषार्थ कर रहे, अतः इन परपदार्थोंके सम्बन्धसे होनेवाली नानापनकी वृद्धिको त्यागकर आत्माके एकपनका अनुभव करो, जो ससार-दुखसे छूटनेका मूल उपाय है।

इस प्रकार एकपनकर जानी हुई जो आत्मा है उसके जाननेके उपाय प्रमाण, नय और निक्षेप हैं। ये उपाय भी अभूतार्थ हैं। इनमें एक जीव ही भूतार्थ है। प्रमाण दो तरहका है—एक प्रत्यक्ष और दूसरा परोक्ष। जो प्रमाण परकी अपेक्षा न कर केवल आत्मद्रव्यके द्वारा ही उत्पन्न होता है उसे प्रत्यक्ष कहते हैं। वह प्रत्यक्ष सकल और विकलके भेदसे दो तरहका है। सकलप्रत्यक्ष केवली भगवान्के होता है, उसे केवलज्ञान कहते हैं। और विकल प्रत्यक्ष अवधिज्ञान तथा मन पर्यायज्ञानके भेदसे दो प्रकारका होता है। उनमें अवधिज्ञान असयमी और सयमी दोनोंके होता

है किन्तु मन पर्ययज्ञान सयमीके ही होता है। इनमे अवधिज्ञान भी देशावधि, परमावधि और सर्वावधिके भेदसे तीन प्रकारका होता है। अवधिज्ञान सामान्यरूपसे मिथ्यादृष्टि और सम्यग्दृष्टि दोनों के ही होता है किन्तु मन पर्ययज्ञान ऐसा नहीं है, वह तो संयमीके ही होता है।

परोक्षज्ञान मति और श्रुतके भेदसे दो प्रकारका है। इनमे मतिज्ञान इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न होता है। असजी जीवोंके इन्द्रियजन्य ही मतिज्ञान है परन्तु सजी जीवोंके इन्द्रिय और मन दोनोंसे उत्पन्न होनेवाला मतिज्ञान है। सजी जीवोंका श्रुतज्ञान भी मन तथा इन्द्रियोसे उत्पन्न होता है और असजी जीवोंके इन्द्रियों द्वारा ही होता है। 'श्रुतमनिन्द्रियस्य' यह जो सूत्र है वह अक्षरात्म श्रुतज्ञानके अर्थ है। यह श्रुतज्ञान मतिज्ञानपूर्वक होता है। जहाँ श्रुतज्ञानसे श्रुतज्ञान होता है वहाँ परम्परासे, विचार किया जावे तो, मतिपूर्वक ही श्रुतज्ञानकी उत्पत्ति होती है।

यदि इन दोनों ज्ञानोंका प्रमाता, प्रमाण और प्रमेयकी विवक्षासे विचार किया जावे तो भूतार्थ हैं अर्थात् दोनों ही प्रमाण हैं और सम्पूर्ण भेद जिसमे गौणताको प्राप्त हो गये हैं ऐसे जीवके स्वभावको लेकर विचार किया जावे तो अभूतार्थ हैं।

नय दो प्रकारका है—एक द्रव्यार्थिक और दूसरा पर्यायार्थिक, क्योंकि इनका प्रतिपाद्य पदार्थ सामान्यविशेषात्मक है। इन दो अंशोंमें जो सामान्य अंशको कहनेवाला है वह द्रव्यार्थिकनय है। द्रव्यार्थिकनय सामान्यको विषय करनेवाला है, इसका यह तात्पर्य है कि इस नयका विषय सामान्य है, यह तात्पर्य नहीं कि विशेष कोई वस्तु ही नहीं है। हाँ, वह अवश्य है, पर यह नय उसे विषय नहीं करता किन्तु उसकी अपेक्षा रखता है, इसीसे आचार्यने लिखा है—'सापेक्षो हि सन्नय'।

श्रीसमन्तभद्र स्वामीने भी देवागम स्तोत्रमें ऐसा ही कहा है—

मिथ्यासमूहो मिथ्या चेन्न मिथ्यैकान्ततास्ति न ।

निरपेक्षा नया मिथ्या सापेक्षा वस्तु तेऽर्थकृत् ॥

अर्थ—निरपेक्ष अर्थात् एक-एक धर्मका कथन करनेवाले जो नय हैं वे सब मिथ्या हैं, उनका जो समूह है वह भी मिथ्या ही है और जो नय सापेक्षताको लेकर कथन करते हैं वे सम्यग् नय हैं और वही वस्तुभूत हैं तथा वही अर्थक्रिया करनेमें समर्थ हैं।

इन्हीं स्वामीने अरनाथ भगवान्की स्तुतिमें स्वयम्भूस्तोत्रमें भी कहा है—

सदेकनित्यवक्तव्यास्तद्विपक्षाश्च ये नया ।

सर्वथेति प्रदुष्यन्ति पुष्यन्ति स्यादितिहिते ॥

अर्थ—पदार्थ सत् है, एक है, नित्य है, वक्तव्य है और इनसे विपरीत असत् है, अनेक है, अनित्य है, अवक्तव्य है। इस तरह जो नय सर्वथा—निरपेक्ष होकर कथन करते हैं वे दोषयुक्त हैं और जो 'स्यात्' शब्दके सहयोगसे कथंचित्—सापेक्षभावसे कथन करते हैं वे इष्टको पुष्ट करते हैं।

इस प्रकार द्रव्यार्थिकनय अपने विषय द्रव्यको कहता है। पर्यायार्थिकनयका विषय विशेष अर्थात् पर्याय है। यह नय द्रव्यको नहीं देखता, किन्तु उसकी अपेक्षा रखता है। इसीसे 'स्यात्' पदकी उमके साथ योजना की जाती है।

इन दोनों नयोका जो परस्पर मैत्रीभाव है वह प्रमाण है। वस्तु न केवल द्रव्यस्वरूप है और न केवल पर्यायस्वरूप है किन्तु द्रव्यपर्यायस्वरूप है। अतएव श्रीकुन्दकुन्द महाराजने लिखा है—

पञ्ज-विजुदं दव्व दव्व-विजुत्ता न पञ्जया हति ।

दोण्ह अणण्णभूदं भावं समणा परूविति ॥

अर्थ—अर्थात् पर्यायके विना द्रव्यका कोई सत्व नहीं और द्रव्यके विना पर्यायोका अस्तित्व नहीं, किन्तु द्रव्य और पर्याय दोनोंके अस्तित्वको लेकर ही वस्तुका अस्तित्व है। वही वस्तुका यथार्थ अवलोकन है, इसीको प्रमाण कहते हैं। दोनों नय द्रव्य और पर्यायका क्रमसे अनुभव करते हुए प्रमाणभूत है—सत्यार्थ है और द्रव्य तथा पर्यायकी विवक्षासे रहित शुद्ध वस्तुमात्र जीव-स्वभावकी अनुभूतिमे वे अभूतार्थ है।

जिस प्रकार वस्तुको जाननेके लिए प्रमाण और नय कारणरूप है उसी प्रकार निक्षेप भी कारणरूप है और वह नाम, स्थापना, द्रव्य तथा भावके भेदसे चार प्रकारका है। जिसमे जो गुण तो नहीं है, मात्र व्यवहारके लिए उन गुणोकी अपेक्षा किए विना उसका नाम रख दिया जाता है वह नामनिक्षेप है। जैसे किसीका नाम हाथीसिंह रख दिया। अन्य वस्तुमे अन्य वस्तुकी स्थापना करना स्थापनानिक्षेप है। जैसे 'यह वही आदिनाथ हैं' इस प्रकार प्रतिमामे आदिनाथ भगवान्की स्थापना करना। यह स्थापना तदाकार और अतदाकारके भेदसे दो प्रकारकी होती है। वर्तमान पर्यायसे अन्य अतीत और अनागत पर्यायमे वर्तमान पर्यायका कथन करना द्रव्यनिक्षेप है। जैसे राजपुत्र और राज्यभ्रष्टको राजा कहना। वस्तुकी वर्तमान पर्यायको भाव कहते हैं, अत भाव अर्थात् वर्तमान पर्यायको वर्तमानरूपसे ही कहना भावनिक्षेप है। ये चारो ही निक्षेप अपने-अपने लक्षणोकी विलक्षणतासे अनुभवमे आते हैं अत. भूतार्थ है—सत्यार्थ है और सब लक्षणोको गौण कर केवल एक जीवस्वभावकी अनुभव दशामे अभूतार्थ है—असत्यार्थ है। इस प्रकार इन नव तत्त्वों तथा प्रमाण-नय-निक्षेपोमे भूतार्थनयके द्वारा एक जीव ही प्रकाशमान है अर्थात् पदार्थान्तर-का सम्बन्ध पाकर उसीकी नाना पर्याये दिख रहो है। वास्तवमे तो वह एक अखण्ड अविनाशी चैतन्यपिण्ड है। श्रीअमृतचन्द्र स्वामी कहते हैं—

मालिनीछन्द

उदयति न नयश्रीरस्तमेति प्रमाण

क्वचिदपि न च विद्भो याति निक्षेपचक्रम् ।

किमपरमभिदध्मो धाम्नि सर्वकषेऽस्मि-

न्ननुभवमुपयाते भाति न द्वैतमेव ॥ ९ ॥

अर्थ—समस्त भावोको नष्ट करनेवाले शुद्धनयके विषयभूत चैतन्यचमत्कारमात्र तेज पुञ्जस्वरूप आत्माका अनुभव होनेपर नयोकी लक्ष्मी, उदयको प्राप्त नहीं होती, प्रमाण अस्त हो जाता है और निक्षेपोका समूह कहाँ चला जाता है, यह हम नहीं जानते। और अधिक क्या कहे, द्वैत ही प्रतिभासित नहीं होता।

मोहके उदयसे जो रागादिभाव होते हैं वही नाना प्रकारकी कल्पनाएँ कराके विविध पदार्थोमे इष्टानिष्ट बुद्धि कराते हैं। जो मोह कल्पनाओका कारण है उसके विलीन हो जानेपर

उक्त कल्पनाएँ कहाँ हो सकती हैं ? आगे अमृतचन्द्र स्वामी शुद्धनयकी महिमाका गान करते हैं—

उपजातिछन्द

आत्मस्वभाव परभावभिन्न-

मापूर्णमाद्यन्तविमुक्तमेकम् ।

विलीनसकल्पविकल्पजालं

प्रकाशयन् शुनयोऽम्युदेति ॥ १० ॥

अर्थ—परभावसे भिन्न, सब ओरसे पूर्ण, आदि-अन्तसे रहित, एक और जिसमे औपाधिक सकल्प-विकल्पोका समूह विलीन हो गया है ऐसे आत्मस्वभावको प्रकाशित करता हुआ शुद्धनय उदयको प्राप्त होता है ।

भावार्थ—वास्तवमे शुद्धनयकी कोई अनिर्वचनीय ही महिमा है क्योंकि उसके होते ही पर और परके निमित्तसे जायमान रागादि विभावभावोसे भिन्न आत्माका स्वभाव भासमान होने लगता है । वह आत्मस्वभाव क्षयोपशम अवस्थामे अपूर्ण रहता है, परन्तु सर्वतत्त्वावभासी केवलज्ञानके होनेपर आसमन्तात् पूर्ण हो जाता है, किसीसे उत्पन्न नहीं होता और कभी नष्ट नहीं होता, इसलिये अनादि-अनन्त है, सामान्यदृष्टिसे रहित है और मोह तथा रागद्वेषसे उत्पन्न होनेवाले सकल्प-विकल्पोके जालसे रहित है ॥ १३ ॥

अब उस शुद्धनयका स्वरूप कहते हैं—

जो पस्सदि अप्पाणं अवद्ध-पुट्टं अणणयं णियदं ।

अविसेसमसंजुत्तं तं सुद्धणयं वियाणाहि ॥ १४ ॥

अर्थ—जो नय आत्माको बन्ध और स्पर्शसे रहित, अन्यपनेसे रहित, चलाचलभावसे रहित विघेपतासे रहित और सयुक्तपनसे रहित जानता है उसे शुद्धनय जानो ।

विशेषार्थ—जो नय निश्चयसे अवद्ध, अस्पृष्ट, अनन्य, नियत, अविशेष और असयुक्त आत्माका अनुभव करता है वही शुद्धनय है । यहाँ पर वस्तुका विचार केवल द्रव्यस्वभावको लेकर किया जाता है, अतः उसके निरूपणमे परपदार्थके निमित्तसे जो भी अवस्था होती है वह सब अभूतार्थ कही जाती है । और यदि परपदार्थके सम्बन्धसे उन अवस्थाओका विचार किया जावे तो वे सब अवस्थाएँ सत्यभूत होती हैं ।

आत्माका जो स्वरूप उपर कहा गया है उसका अनुभव कैसे होता है ? उसीको कहते हैं— ये जो वद्ध, स्पृष्ट आदि जीवकी अवस्थाएँ हैं वे अभूतार्थ हैं क्योंकि परपदार्थके सम्बन्धसे जायमान हैं । जैसे जिस कालमे कमलिनीका पत्र जलमे निमग्न रहता है उस कालमे उसका विचार करिये । विचार करनेपर अवगत होता है कि सलिलका कमलिनीपत्रके साथ जो सम्बन्ध है वह सत्य है— भूतार्थ है क्योंकि कमलिनीपत्रका जलके साथ सयोग हो ही रहा है । परन्तु जब केवल कमलिनीके पत्रका विचार किया जाता है तत्र अवगत होता है कि कमलिनीपत्रका स्वभाव सलिलके स्पर्शसे रहित है, अतः वह जलसयुक्तपना अभूतार्थ है । इसी प्रकार आत्माके साथ कर्मोका सम्बन्ध अनादि-

कालसे चला आ रहा है। जब उसको लेकर विचार किया जाता है तब आत्मामे वद्ध-स्पृष्ट पर्याये भूतार्थ ही है ऐसा अनुभव होता है और पुद्गल जिसका स्पर्श नहीं कर सकता ऐसे आत्मस्वभावको लेकर जब विचार किया जाता है तब वद्ध-स्पृष्ट पर्याये अभूतार्थ हैं ऐसा प्रतीत होता है।

इसी तरह जब मृत्तिकाका घट बनाते हैं तब उसकी पहले जलके द्वारा आर्द्रावस्था की जाती है। वादमे स्थास, कोश, कुसूल और घटकी निष्पत्ति होती है। जब वह घट भग्न हो जाता है तब उसके टुकड़ोको कपाल कहते हैं तथा जब और भी छोटे टुकड़े हो जाते हैं तब उन्हें कपालिका कहते हैं। इस तरह स्थास, कोश, कुसूल, घट, कपाल और कपालिका आदि अनेक पर्याये मृत्तिकाकी होती हैं, वे सब पर्याये परस्परमे भिन्न हैं और भिन्न-भिन्न कार्य भी उनके देखे जाते हैं, अतः उन सबमे जो अन्यपना है वह भूतार्थ है। परन्तु जब सब पर्यायोमे एकरूपसे रहने वाले मृत्तिकास्वभावकी ओर दृष्टि देकर विचार किया जाता है तब वह अन्यपना अभूतार्थ हो जाता है।

इसी तरह जीवकी नर-नारकादि पर्यायको लक्ष्य कर यदि विचार किया जावे तो नारकी अन्य है, मनुष्य पर्यायवाला जीव अन्य है, सुर अन्य है, पशु अन्य है। सबके निमित्तभूत कर्म अन्य है तथा सब पर्यायोमे अभेदरूपसे रहनेवाला जो जीवका स्वभाव है उसकी विवक्षासे विचार किया जावे तो वह अन्यपना अभूतार्थ है।

जैसे समुद्रमे जब समीरके सचरणका निमित्त मिलता है तब नाना तरङ्गोकी माला उठती है और जब समीरके सचरणका निमित्त नहीं मिलता तब तरङ्गमाला नहीं उठती। इस रूपसे कभी तो समुद्र वृद्धिरूप हो जाता है और कभी हानिरूप हो जाता है अर्थात् उसकी नियतावस्था नहीं रहती। इस विवक्षाको लेकर समुद्रमे अनियतपना भूतार्थ है और नित्य व्यवस्थित रहनेवाले समुद्रस्वभावको लेकर विचार किया जावे तो वह अनियतपना अभूतार्थ है। एव आत्माकी वृद्धि-हानिरूप पर्यायको लेकर विचार किया जावे तो उसमे अनियतपन भूतार्थ है और यदि आत्मस्वभावको लेकर विचार किया जावे तब आत्मा तो सर्वदैव अखण्ड अविनाशी द्रव्यरूपसे विद्यमान है अतः उसमे यह अनियतपन अभूतार्थ है।

जैसे सुवर्णके स्निग्धपन, पीतपन तथा गुरुपन आदि गुणोको लेकर जब विचार करते हैं तब उसमे जो विघेपन है वह भूतार्थ है क्योंकि अन्य धातुओकी अपेक्षा सुवर्णका स्निग्धपन, पीतपन तथा गुरुपन निराला ही है। परन्तु जिसमे समस्त विशेष अस्त हो गये ऐसे सामान्य सुवर्णस्वभावको लेकर जब अनुभव किया जाता है तब वह विघेपना अभूतार्थ है। ऐसे ही आत्माके जो ज्ञान-दर्शनादि गुण हैं उनकी विघेपतासे जब विचार किया जाता है तब आत्मामे अन्य द्रव्योकी अपेक्षा विघेपता भूतार्थ है क्योंकि अन्य द्रव्योमे यह विघेपता नहीं पाई जाती। और जिसमे सम्पूर्ण विघेपताओका अभाव हो गया है ऐसे आत्माके एकस्वभावको लेकर यदि विचार करते हैं तो यह विशेषता अभूतार्थ है।

जैसे जलमे अग्निका सम्बन्ध पाकर जब उष्णता हो जाती है तब यदि विचार किया जावे तो उसमे सयुक्तपन सत्यार्थ है और यदि जलके केवल शीतस्वभावको लेकर विचार किया जावे तो यह सयुक्तपन अभूतार्थ है क्योंकि जल स्वभावसे उष्ण नहीं है, अग्निके सम्बन्धसे ही उष्णताका लाभ करता है। इसी तरह आत्माका जब कर्मसहित पर्यायके सम्बन्धसे विचार करते हैं तब

उसमे सयुक्तपन भूतार्थ ही है क्योंकि विजातीय द्रव्यके सम्बन्धको पाकर ही आत्मा और कर्मोंका अनादिकालसे सयोग चला आ रहा है, इस स्थितिमे आत्मामे जो सयुक्तपन है वह भूतार्थ है। और जब एकान्तसे केवल स्वयवोधस्वरूप जीवके स्वभावको लेकर विचार किया जाता है तब वह सयुक्तपन अभूतार्थ है। इसी भावको श्रीअमृतचन्द्र स्वामी निम्न कलशा द्वारा दर्शाते हैं—

मालिनीछन्द

न हि विदधति वद्वस्पृष्टभावादयोऽमी

स्फुटमुपरि तरन्नोऽप्येत्य यत्र प्रतिष्ठाम् ।

अनुभवतु तमेव द्योतमान समन्ताज्-

जगदपगतमोहीभूय सम्यक्स्वभावम् ॥ ११ ॥

अर्थ—यह जगत् मोहरहित होकर अर्थात् मिथ्यात्वके आवरणको दूरकर सब ओरसे प्रकाशमान उसी एक आत्मस्वभावका अनुभव करे, जिसमे ये वद्व, स्पृष्ट आदि भाव तैरते हुए भी प्रतिष्ठाको प्राप्त नहीं होते।

भावार्थ—स्वामी कहते हैं कि ये जो वद्व, स्पृष्ट आदि भाव हैं वे आत्मस्वरूपके साथ मिलकर एकमेक नहीं हो जाते, ऊपर-ऊपर हो तैरते हैं ऐसा सब ओर विकासरूप जो आत्मस्वभाव है उसीका अनुभव करो। आत्म-स्वभाव जगत्के ऊपर ही रहता है, अनुभवमे भी यही आता है कि ससारमे जितने पदार्थ हैं वे सब अपनी-अपनी सत्ता लिये हुए अपने अखण्डरूपसे विराजमान हो रहे हैं। एक अग भी अन्यका अन्यमे नहीं जाता। यदि एक पदार्थ अन्य रूप हो जावे तो ससारका ही अभाव हो जावे।

इस आत्माका अनुभव कब और किस जीवको होता है, यह कलशा द्वारा स्वामी दिखलाते हैं—

शार्ङ्गलविक्रीडितछन्द

भूतं भान्तमभूतमेव रभसान्निभिद्य वन्ध सुधी-

र्यद्यन्त किल कोऽप्यहो कलयति व्याहत्य मोहं हठात् ।

आत्मात्मानुभवैकगम्यमहिमा व्यक्तोऽयमास्ते ध्रुव

नित्य कर्मकलङ्कपङ्कविकलो देव स्वयं शाश्वतः ॥ १२ ॥

अर्थ—यदि कोई भेदविज्ञानी सुबुद्धि पुरुष भूत, वर्तमान और भविष्यत् ऐसे कालत्रय सम्बन्धी वन्धको वेगसे भेदकर तथा बलपूर्वक मोहको विध्वस्त कर अन्तरङ्गमे अवलोकन करता है तो उसे दिखाई देता है—उसके अनुभवमे आता है कि यहाँ एक आत्मानुभवसे ही जिसकी महिमा जानी जा सकती है, जो अत्यन्त स्पष्ट है, निरन्तर कर्मकलङ्करूपी पङ्कसे रहित है तथा शाश्वत—अविनाशी है ऐसा आत्मदेव स्थायीरूपसे विराजमान हो रहा है।

भावार्थ—परमार्थसे आत्मतत्त्व तो आत्मतत्त्वमे ही है, परन्तु हम उसे ससारके बाह्य पदार्थोंमे अवलोकन करते हैं। जैसे हरिणके अण्डकोशमे कस्तूरी है, पर वह ससारमे खोजता है,

यही भूल है। इसी प्रकार आत्मा तो अपने आपमे ही है किन्तु हमारी प्रकृति तीर्थ, मन्दिर तथा पुराण आदिमें देखनेकी हो गई। जब तक वाह्य दृष्टिको त्यागकर आभ्यन्तर नहीं देखा जावेगा तब तक उसकी प्राप्ति दुर्लभ ही नहीं, असम्भव है।

आगे वही आत्मदेव उपासना करने योग्य है, यह कहते हैं—

वसन्ततिलकाछन्द

आत्मानुभूतिरिति शुद्धनयात्मिका या
 ज्ञानानुभूतिरियमेव किलेति बुद्ध्वा ।
 आत्मानमात्मनि निवेश्य सुनिष्प्रकम्प-
 मेकोऽस्ति नित्यमवबोधघन समन्तात् ॥ १३ ॥

अर्थ—शुद्धनयके द्वारा जो आत्मानुभूति होती है वही ज्ञानानुभूति है, ऐसा जानकर आत्मा-मे ही आत्माको निश्चलभावसे स्थापित कर अवलोकन करना चाहिये। ऐसा करनेसे सब ओरसे ज्ञानघन एक आत्मा ही निरन्तर अनुभवमे आता है।

भावार्थ—अनादि कालसे आत्माका सम्बन्ध कर्मके साथ हो रहा है और इसीसे नर-नारकादि यावत् पर्याय है वे सब असमानजातीय दो द्रव्योके सम्बन्धसे निष्पन्न हुई हैं, उनमें नाना प्रकारके बद्ध, स्पृष्टत्वादि भाव आत्माके होते हैं। एक द्रव्य स्वयं बन्धको प्राप्त नहीं होता, अतः उसमें बद्धत्वभाव मानना सर्वथा असंगत है। इसी प्रकार द्रव्यका जो नानारूप परिणमन दिखता है वह भी परके सम्बन्धसे है। जैसे केवल परमाणुमें नाना प्रकारके परिणमन नहीं हो सकते हैं और जब वही परमाणु स्कन्धरूप हो जाता है तब शब्द, बन्ध, सौक्ष्म्य, स्थूल्य आदि नाना भेदो-को प्राप्त हो जाता है, केवल परमाणुमें वे नहीं हैं। इसी तरह केवल आत्मामें नरनारकादि पर्यायें नहीं बन सकती, किन्तु मोहादिकर्मोंके सम्बन्धसे उसी जीवकी अनेक पर्यायें हो जाती हैं। केवल जीवमें उन पर्यायोका अस्तित्व नहीं है, परपदार्थोंके सम्बन्धसे ही इन नाना प्रकारके परि-णमनोका अस्तित्व है।

इन सब परिणमनोका मूल कारण अनादि कालसे आत्माका पर अर्थात् ज्ञानावरणादिकर्मों-से सम्बन्ध है। उनका निमित्त पाकर आत्मामें रागादिक परिणाम होते हैं और रागादिक परि-णामोका निमित्त पाकर कर्मणवर्गणाओका ज्ञानावरणादिरूप परिणमन हो जाता है तथा उनके सम्बन्धसे इस आत्माका नाना प्रकारके शरीरोंके द्वारा चतुर्गतिमें परिभ्रमण होता रहता है। जिन जीवोंको इस परिभ्रमणसे बचनेकी इच्छा है वे इन परपदार्थोंके सम्बन्धसे अपने आपको सुरक्षित रखें और स्वकीय आत्माके उस एकत्वका अनुभव करें जहाँ इन बद्ध-स्पृष्टत्व आदि भावों-का अवकाश नहीं। यही उपदेश अमृतचन्द्र स्वामीने उपर्युक्त कलगोमें दिया है—हे जगत्के प्राणिगणो ! आप लोग उस सम्यक् स्वभावका अनुभव करो, जहाँपर ये बद्ध-स्पृष्टत्व आदि भाव ऊपर-ऊपर ही भासमान हो रहे हैं किन्तु उसके अन्तरङ्गमें प्रतिष्ठा नहीं पाते हैं क्योंकि द्रव्य-स्वभाव सर्वदा नित्य है, सब प्रदेशोंमें प्रकाशमान हो रहा है। आवश्यकता इसकी है कि हम मोह-भावका त्यागकर उसकी ओर देखें। केवल वचनमात्रसे साध्यसिद्धि होना असम्भव है। जो कोई

सम्यग्ज्ञानी कालत्रयसम्बन्धी बन्धको भेदकर और बलपूर्वक मोहका घातकर अन्तरङ्गमें उस आत्माको देखता है अर्थात् निरन्तर अभ्यास करता है उसे आत्मानुभवसे गम्य महिमावान्त्रा, स्पष्ट, नित्य कर्मकलङ्कसे विकल शाश्वत देवस्वरूप आत्माका अवलोकन होता है। द्रव्यदृष्टिसे देखा जावे तो आत्मा अपने स्वरूपसे अभिन्न और परभावसे भिन्न है। परन्तु अनादिकालसे मोहादिकर्मोंके साथ सम्बन्ध होनेसे नाना प्रकारकी योनियोमें परिभ्रमण करता हुआ अनेक दुःखोका पात्र होता है। सो यदि बलपूर्वक मोहका नाशकर अतीत, अनागत और वर्तमान कालीन बन्धका नाशकर अन्तरङ्गमें उसे देखनेका अभ्यास करे तो वहाँ आत्मारूपी देव स्वयं शाश्वत विद्यमान है ही। शुद्धनयका विषयभूत जो आत्माकी अनुभूति है, वही ज्ञानकी अनुभूति है, इस निश्चयसे जानकर आत्मामें आत्माका निवेशकर सब ओरसे एक विज्ञानघन आत्मा है, ऐसा देखना चाहिये। परमार्थसे ससारमें जितने द्रव्य है वे सब अपने अस्तित्वगुणसे भिन्न-भिन्न हैं, किसी द्रव्यका किसी द्रव्यके साथ एकीभाव नहीं होता। विजातीय द्रव्योंकी कथा ही क्या करना है जो सजातीय एकलक्षणवाले पुद्गल परमाणु हैं उनका स्निग्ध-रूक्षगुणोंके द्वारा बन्ध होकर भी तादात्म्य नहीं होता। वस्तु-स्थिति ही ऐसी है, इस व्यवस्थाका कोई भी अपलाप नहीं कर सकता, क्योंकि यह अनादि अनन्त है ॥१४॥

आगे शुद्धनयके विषयभूत आत्माको जो जानता है वह समस्त जिनशासनको जानता है, यह कहते हैं—

जां पस्सदि अप्पाणं अबद्ध-पुट्टं अणणमविसेस ।

अपदेससुत्तमज्झं पस्सदि जिणसासण सव्वं ॥ १५ ॥

अर्थ—जो जीव आत्माको अबद्ध-अस्पृष्ट, अनन्य, अविशेष तथा उपलक्षणसे नियत और असयुक्त देखता है वह द्रव्य-भावश्रुतरूप समस्त जिनागमके रहस्यको जानता है।

विशेषार्थ—जो अबद्ध-अस्पृष्ट, अनन्य, नियत, अविशेष और असयुक्त ऐसे पाँच भावरूप आत्माकी अनुभूति है वह सम्पूर्ण जिनागमकी अनुभूति है, क्योंकि श्रुतज्ञान स्वयं आत्मा है। इससे यह निष्कर्ष निकला कि जो ज्ञानकी अनुभूति है वही आत्माकी अनुभूति है। वस्तुकी मर्यादा तो यह है फिर भी ज अज्ञानी है और परज्ञेयोमें लुब्ध है वे सामान्यरूपसे प्रकट तथा विशेषरूपसे अप्रकट अनुभवमें आनेवाले ज्ञानके स्वादसे वञ्चित रहते हैं अर्थात् ऐसा ज्ञान उन्हें रुचिकर नहीं होता, यही दिखाते हैं—

जैसे नाना प्रकारके व्यञ्जनोंके साथ लवणका सम्बन्ध होनेसे लवणका सामान्य स्वाद तिरोहित हो जाता है। उस समय जो व्यञ्जनके लोभी पुरुष हैं वे शुद्ध लवणके स्वादसे वञ्चित रहते हैं, विशिष्ट स्वादका अनुभव करते हैं। कोई कहता सेव नमकीन है, कोई दालमोटको नमकीन कहता है। कहाँ तक कहा जावे, जिस-जिस वस्तुके साथ लवणका सम्बन्ध हुआ है

१ अपदेशसूत्रमध्यम्—अपदिश्यतेऽर्थी येन स भवत्यपदेश शब्दो द्रव्यश्रुतमिति यावत् सूत्र परिच्छित्तिरूप भावश्रुत ज्ञानसमय इति तेन शब्दसमयेन वाच्यं ज्ञानसमयेन परिच्छेद्यमपदेशसूत्रमध्य भण्यते इति । ता० वृ० ।

उस-उस वस्तुको नमकीन कहते हैं, और शुद्ध लवणके स्वादसे वञ्चित रहते हैं। यद्यपि जो विघेप रूपसे लवणका स्वाद आ रहा है वह स्वाद सामान्यसे भिन्न नहीं है, किन्तु जो व्यञ्जनोमे लुब्ध हैं वे इस सामान्य स्वादसे अपनेको वञ्चित रखते हैं। इसी पद्धतिसे विचित्र ज्ञेयोके सम्बन्धसे सम्बन्धित जो ज्ञान है उसका घट-पट-मठादिके भेदसे अनेकाकार परिणमन हो रहा है। इस कालमे जो जीव ज्ञेयोमे लुब्ध हैं उन्हें ज्ञेयमिश्रित ज्ञानका स्वाद नहीं आता, क्योंकि वे ज्ञेयोमे लुब्ध हैं। यद्यपि जो विघेपरूपसे ज्ञानका अनुभव हो रहा है, उसका सामान्य अनुभवसे वास्तविक भेद नहीं है। परन्तु जो ज्ञेयोमे लुब्ध हैं उन्हें इसका प्रत्यय नहीं होता है।

वस्तुस्थिति तो ऐसी है कि जो व्यञ्जनमे लुब्ध नहीं हैं उन्हें जैसे अन्यके सयोगसे रहित सैन्धव (नमक) की खिल्लीका सब ओरसे एक लवणरसपन होनेसे केवल लवणरूपसे स्वाद आता है। अर्थात् लवणकी ककडीका किसी ओरसे स्वाद लीजिये, केवल खारेपनका ही स्वाद आता है क्योंकि उसमे द्रव्यान्तरका सम्बन्ध नहीं है। इसी तरह परद्रव्यके सम्बन्धसे रहित केवल आत्माका जो जीव अनुभव करनेवाले हैं उन्हें केवल एक आत्माका ही आस्वाद आता है क्योंकि उसमे सब ओर विज्ञानघन वही आत्मा है, परपदार्थका वहाँ अवकाश नहीं। है तो वस्तु ऐसी, परन्तु अज्ञानी मनुष्योको उसकी स्वच्छतामे जो ज्ञेय आते हैं उनकी ही लुब्धता होनेसे ज्ञेयमिश्रित ज्ञानकी अनुभूति होती है। यद्यपि ऐसा होता नहीं, क्योंकि ऐसा नियम है कि न ज्ञान ज्ञेयोमे जाता है और न ज्ञेय ज्ञानमे आता है। जब जाता नहीं तब स्वाद कैसा ? परन्तु वलिहारी अज्ञानकी, जो कल्पना न करे सो थोड़ी है। परपदार्थमे निजत्व कल्पना ही दुःखका मूल कारण है, इसीको पृथक् करनेके अर्थ यह सब तत्त्वज्ञान है, उसकी महिमा अपार है।

अब अमृतचन्द्र स्वामी कलश द्वारा भावना प्रकट करते हैं कि वह परम तेज हमारे प्रकट हो—

पृथ्वीछन्द

अखण्डितमनाकुल ज्वलदन्तमन्तर्वहि-
 मह परमस्तु न सहजमुद्विलास सदा ।
 चिदुच्छलननिर्भर मकलकालमालम्बते
 यदेकरसमुल्लसन्लवणखिल्यलीलायतम् ॥१४॥

अर्थ—जो अखण्डित है अर्थात् ज्ञेयोके आकारमे खण्ड-खण्ड नहीं होता है, जिस प्रकार दर्पणमे नाना प्रकारके प्रतिविम्ब पडनेपर भी उसकी अखण्डता अक्षुण्ण रहती है, इसी प्रकार समस्त पदार्थोका ज्ञायक होनेपर भी जिसकी अखण्डता अक्षुण्ण रहती है, जो अनाकुल है अर्थात् मोहादि कर्मके विपाकसे जायमान रागादि प्रयुक्त नाना प्रकारकी आकुलतासे रहित है, जो अनन्त है अर्थात् परके निमित्तसे उत्पन्न होनेवाले क्षायोपशमिकज्ञानका जिसमे अन्त हो जाता है, अथवा पहले परिमित पदार्थोके अवबोधसे सान्त व्यपदेश पाता था, अब इन दोनों (क्षयोपशम और परिमितपना) कारणोका अभाव हो जानेसे जो अनन्त है, जो अन्तरङ्ग और बाह्यमे जाज्वल्यमान है अर्थात् आभ्यन्तरमे आत्माको जानता है और बाह्यमे बाह्य पदार्थोका प्रकाशक है, जो सहज है तथा सहज ही जिसका विलास है, जो चेतनाकी छलकमे अतिगय भरा हुआ है, जो अतिगय मुशो-

भित्त है और लवणखिल्यकी लीलाका आचरण करता हुआ जो सदा एकरसका आलम्बन करना है अर्थात् सदा एक ज्ञायकभावसे भरा रहता है वह विज्ञानघन परमतेज हमारे हो ।

आगे सिद्धिके अभिलाषी पुरुषोको इसी आत्माकी उपासना करना चाहिये, यह कलङ्कद्वारा कहते हैं—

एष ज्ञानघनो नित्यमात्मा निद्धिमभीप्सुभि ।
साध्यसाधकभावेन द्विघ्नैक समुपास्यताम् ॥१५॥

अर्थ—जो पुरुष सिद्धि—मोक्षके अभिलाषी है उन्हें इसी ज्ञानघन आत्माकी निरन्तर उपासना करना चाहिये । यह आत्मा यद्यपि साध्य और साधकके भेदसे दो प्रकारका है तथापि परमात्मसे एक है ।

भावार्थ—आत्मा वास्तवमे तो द्रव्यदृष्टिसे एक है, परन्तु कर्मजभावोसे विगिष्ट जो आत्मा है वह ससारी है और कर्मजभावोसे अतीत जो आत्मा है वह मुक्त है, ऐसा उसमें द्विविधपना है । जिन जीवोको काललव्धि आदि निमित्त मिल जाते हैं वे सम्यग्दर्शनको प्राप्तकर साधनावस्थाको प्राप्त हो जाते हैं और वही साधनावस्था वृद्धिगत होते-होते एकदिन पूर्ण सामग्रीको पाकर अभीष्ट साध्यसिद्धिका लाभ करानेमे समर्थ हो जाती है ॥१५॥

आगे दर्शन, ज्ञान और चारित्र साधकभाव है, अतः साध्यकी सिद्धिके लिए इनकी उपासना करना चाहिये, यह कहते हैं—

दंसण-णाण-चरित्ताणि सेविद्व्वाणि साहुणा णिच्चं ।
ताणि पुण जाण तिण्णि वि अप्पाणं चैव णिच्छयदो ॥ १६ ॥

अर्थ—साधु पुरुषोको निरन्तर दर्शन, ज्ञान और चारित्र सेवन करने योग्य है । निश्चयसे दर्शन, ज्ञान और चारित्र ये तीनों ही आत्मा हैं ।

विशेषार्थ—जीवकी मुक्त अवस्था साध्य है और सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र उसके साधन हैं, अतः साधु पुरुषोको इनकी निरन्तर उपासना करना चाहिये । तत्त्वदृष्टिसे ये तीनों आत्मा ही हैं, आत्मासे भिन्न नहीं हैं, इसलिये अभेद दशामे आत्मा ही साध्य है और आत्मा ही साधन है । यही आचार्य श्रीनेमिचन्द्रने द्रव्यसंग्रहमे कहा है—

सम्मदंसण-णाणं चरणं मोक्खस्स कारणं जाणे ।
ववहारा णिच्छयदो तत्तिय-मइयो णियो अप्पा ॥

अर्थ—व्यवहारसे सम्यग्दर्शन, ज्ञान और चारित्र ये तीनों मोक्षमार्ग हैं और निश्चयसे इन तीनोंसे तन्मय अपना आत्मा मोक्षमार्ग है, ऐसा जानो ।

केवल गुण-गुणीकी भेदविवक्षासे आत्मा और ज्ञानादिगुणोमे भेदव्यवहार होता है । यदि गुण-गुणीकी भेदविवक्षा न की जावे तो कोई भेद नहीं है । द्रव्य और गुणमे प्रदेश-भेद नहीं, किन्तु लक्षणादि भेद है । यही श्री समन्तभद्र स्वामीने देवागममे कहा है—

द्रव्य-पर्याययोरैक्य तयोरव्यतिरेकत ।
 परिणामविशेषाच्च शक्तिमच्छक्तिभावत ॥
 मज्ञा-सख्याविशेषाच्च स्वलक्षणविशेषत ।
 प्रयोजनादिभेदाच्च तन्नानात्व न सर्वथा ॥

अर्थ—अर्थात् प्रदेगभेदाभाव होनेसे द्रव्य और पर्यायमे एकता है तथा परिणामविशेष, शक्तिमान् और शक्तिभाव, मज्ञाविशेष, सख्याविशेष, स्वलक्षणविशेष तथा प्रयोजनादिके भेदसे उनमे नानापन है, सर्वथा नानापन नहीं है।

जिस भावसे आत्मा साध्य और साधनरूपसे विद्यमान है उसी भावके द्वारा नित्य ही उपासना करने योग्य है, ऐसा जब आपको निश्चय हो जाता है तब व्यवहारसे अन्यको यह जीव प्रतिपादन करता है कि साधु पुरुषके द्वारा सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र ही नित्य उपासना करने योग्य है। परमार्थसे ये तीनों ही आत्मा हैं अत इनकी उपासनासे आत्माकी उपासना हो जाती है क्योंकि इनसे भिन्न आत्मा अन्य कोई वस्तु नहीं है। जैसे देवदत्त नामक किसी पुरुषका ज्ञान, श्रद्धान और चारित्र देवदत्तसे भिन्न नहीं है, देवदत्त ही है, क्योंकि दर्शन-ज्ञान-चारित्र स्वभाव है और देवदत्त स्वभाववान् है। तथा स्वभाव स्वभाववान् पदार्थसे पृथक् नहीं होता। जैसे अग्निका स्वभाव उष्ण है तो क्या वह उष्ण स्वभाव अग्निसे भिन्न है? नहीं। इसी तरह देवदत्तका ज्ञान-श्रद्धान-चारित्ररूप जो स्वभाव है वह क्या देवदत्तसे भिन्न है? नहीं है। इसी प्रकार आत्माका जो ज्ञान, श्रद्धान और चारित्र है, वह आत्मासे पृथक् नहीं है क्योंकि जो स्वभाव है वह स्वभाववान्का अतिक्रमण नहीं करता। सम्यग्दर्शन, ज्ञान और चारित्र ये तीनों आत्माके स्वभाव हैं, अत आत्माका अतिक्रमण कर अन्यत्र रहनेको असमर्थ है, अतएव ये आत्मा ही हैं, भिन्न वस्तु नहीं हैं। इससे यह स्वयमेव आ गया कि आत्मा ही उपासना करने योग्य है, यही भाव अमृतचन्द्र स्वामी कलश-काव्योके द्वारा प्रकट करते हैं—

दर्शनज्ञानचारित्रैस्त्रित्वादेकत्वतः स्वयम् ।
 मेचकोऽमेचकश्चापि सममात्मा प्रमाणत ॥१६॥

अर्थ—गुण-गुणीकी भेदविवक्षासे दर्शन-ज्ञान-चारित्रगुणोके द्वारा आत्मामे तीनपन है, परन्तु स्वय द्रव्यदृष्टिसे एक है। इसीसे नयदृष्टिसे यदि विचार किया जावे तो आत्मा नाना भी है और एक भी है और प्रमाणदृष्टिसे विचार किया जावे तो एक ही कालमे एकानेक, मेचकामेचक आदि नाना विरुद्धशक्तियोंका पिण्ड है।

दर्शनज्ञानचारित्रैस्त्रिभि परिणतत्वत ।
 एकोऽपि त्रिस्वभावत्वाद् व्यवहारेण मेचक ॥१७॥

अर्थ—आत्मा द्रव्यदृष्टिसे एक होता हुआ भी दर्शन, ज्ञान और चारित्र इन तीनरूप परिणमनके द्वारा व्यवहारसे नानारूपका अवलम्बन करता है। जैसे मनुष्य एक होकर भी बाल युवा, वृद्ध अवस्थाओंके भेदसे नाना व्यवहारको प्राप्त होता है। ऐसे ही आत्मा एक होकर भी दर्शन-ज्ञान-चारित्रकी प्ररूपणासे नानापनके व्यवहारका भागी होता है।

परमार्थेन तु व्यक्तज्ञातृत्वज्योतिर्पैकक ।
 सर्वभावान्तरध्वमिस्वभावत्वादमेचक ॥१८॥

अर्थ—परमार्थ दृष्टिसे विचार किया जावे तो व्यक्त ज्ञातापनरूप ज्योतिसे आत्मा एक ही है क्योंकि उसका ज्ञातृत्वस्वभाव अन्य सभी भावोको ध्वस्त करनेवाला है अर्थात् ज्ञायकभावको छोड़कर अन्य भावोको अपनेमे आश्रय नहीं देता । इस तरह आत्मा अमेचक—एकरूप है ।

यहाँ अन्य भावोंको अपनेमे आश्रय नहीं देता, इसका यह तात्पर्य नहीं कि अस्तित्वादि जो भाव अन्य पदार्थोंमे हैं उन्हे भी आश्रय नहीं देता । यह नहीं है, क्योंकि सामान्य गुण तो सब पदार्थोंमे एकरूपसे रहते हे, वे पदार्थोंकी भिन्नताके नियामक नहीं है । जैसे अस्तित्व, वस्तुत्व, प्रमेयत्वादि । किन्तु जो असाधारण गुण है वही पदार्थोंकी भिन्नताके नियामक हे । इसीसे आचार्योंका कहना है कि पदार्थ अपने स्वरूपसे सत्स्वरूप होकर भी पदार्थान्तरकी अपेक्षासे अमत्स्वरूप है अथवा अन्यापोहरूप है । इसीसे पदार्थ अमेचक भी है और मेचक भी है ।

आत्मनश्चिन्तयैवालं मेचकामेचकत्वयो ।

दर्शनज्ञानचारित्र्यै साध्यसिद्धिर्न चान्यथा ॥१९॥

अर्थ—आत्मसम्बन्धी जो मेचक और अमेचककी चिन्ता है उसे छोड़ो । दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य-गुणोके द्वारा ही आत्मस्वरूप साध्यकी सिद्धि है और कोई भी उपायान्तर आत्माकी सिद्धिमे प्रयोजक नहीं है ।

इसी सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यगुणकी जबतक मिथ्यादर्शन, मिथ्याज्ञान और मिथ्याचारित्र्यरूप परिणति रहती है तबतक आत्मा इस ससारमे भ्रमण करता है और नाना प्रकारके दुःखोका पात्र होता है । ऐसे दुःख, जिनका निरूपण करना अशक्य है, किन्तु विचारसे प्रत्येकको उन दुःखोकी अप्रशस्तताका ज्ञान हो सकता है । इन दुःखोसे बचनेका उपाय आचार्योंने सम्यग्दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य ही को बतलाया है । और जितने भी व्यापार हैं वे इसी रत्नत्रयीकी प्राप्तिके अर्थ हैं । यदि इस रत्नत्रयीका लाभ नहीं हुआ तो व्रत, तपश्चरण आदिका जितना प्रयास है सब जल विलोवनेके सदृश है । अतः जिन्हे इन ससार-सम्बन्धी यातनाओसे भय है उन्हे सब प्रकारके पुरुषार्थसे इस रत्नत्रयी-कण्ठिकाको अपने हृदयका हार बनाना चाहिये ॥१६॥

आगे दृष्टान्त द्वारा कहते हैं कि मोक्षकी सिद्धि आत्माकी उपासनासे ही हो सकती है—

जह गाम को वि पुरिसो रायाणं जाणिऊण सद्वहदि ।

तो तं अणुचरदि पुणो अत्थत्थीओ पयत्तेण ॥ १७ ॥

एवं हि जीवराया णादव्वो तह य सद्वहेदव्वो ।

अणुचरिदव्वो य पुणो सो चैव दु मोक्ख-कामेण ॥ १८ ॥

(जुअल)

अर्थ—जैसे धनका अर्थी पुरुष राजाको जानकर उसकी श्रद्धा करता है, तदन्तर प्रयत्न द्वारा उसके अनुकूल आचरण करता है, ऐसे ही मोक्षकी कामना रखनेवाले पुरुषको जीवरूपी राजाको जानना चाहिये, तदन्तर उसकी श्रद्धा करना चाहिये और तत्पश्चात् उसीके अनुकूल आचरण करना चाहिये ।

विशेषार्थ—लोकमें ऐसा देखा जाता है कि जिसे धनकी आकाक्षा होती है वह पुरुष जिसके यहाँसे धनका लाभ होगा उस पुरुषको जानता है, उसकी श्रद्धा करता है तथा उसके अनुकूल आचरण करता है। न तो जाननेसे ही धन मिलता है और न केवल श्रद्धा ही धनके लाभमें निमित्त है किन्तु श्रद्धान, ज्ञान और अनुकूल प्रवृत्ति ये तीनों ही धनके लाभमें कारण हैं। इसी तरह जिन्हे मोक्षकी कामना है उन्हें पहले ही जीव नामक पदार्थको जानना चाहिये, उसकी श्रद्धा करनी चाहिये और फिर उसके अनुकूल आचरण करना चाहिये, यही उपाय मोक्षलाभका है, साध्यकी सिद्धिका यही उपाय है, अन्य उपाय नहीं है। जैसे वह्निके सत्त्वमें ही धूम हो सकता है अन्यथा—वह्निके अभावमें—धूम नहीं हो सकता, क्योंकि ऐसा नियम है कि कारणके सद्भावमें ही कार्य हो सकता है, कारणके अभावमें कार्य नहीं हो सकता। ऐसे ही सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यके सद्भावमें ही मोक्ष हो सकता है, अन्यथा नहीं, यही दिखाते हैं—

जैसे आत्माका अनुभूयमान अनेक भावोंका सकर होनेपर भी परमभेदज्ञानकी कुशलताद्वारा 'यह मैं हूँ' ऐसी अनुभूतिरूप जब ज्ञान होता है तब उस आत्मज्ञानके साथ 'ऐसा ही है' ऐसा श्रद्धान होता है, उस समय अन्य समस्त भावोंसे रहित होकर अपने आपमें निःशङ्कभावसे स्थित रहा जा सकता है, इसलिये उसीमें लीनतारूप चर्या होती है। इन तीनोंकी जब एकता होती है तब साध्यसिद्धि होती है और जब आवाल-गोपाल सभीको सभी काल स्वयं ही जिसका अनुभव हो रहा है ऐसे अनुभूतिस्वरूप भगवान् आत्माके विषयमें अनादिवन्धके वशसे परपदार्थोंके साथ एकपनके अध्यवसायसे विमुग्ध पुरुषको 'यह मैं हूँ' ऐसी अनुभूतिरूप आत्मज्ञान नहीं होता, आत्मज्ञानके अभावमें जिस प्रकार विना जाने हुए गधेके सींगकी श्रद्धा नहीं होती, उसी प्रकार आत्माकी श्रद्धा नहीं होती और श्रद्धाके अभावमें अन्य समस्त भावोंका भेद न होनेसे निःशङ्क आत्मामें स्थित नहीं रहा जा सकता, इसलिये आत्मामें चर्या भी नहीं होती। इस प्रकार श्रद्धान, ज्ञान और चर्याके अभावमें आत्माकी सिद्धि होना असम्भव है, क्योंकि आत्माके मोक्षका साधन सम्यग्दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य हैं। जब उनका अभाव है तब मोक्षका होना कैसे संभव हो सकता है ?

यही भाव श्री अमृतचन्द्र स्वामी निम्न कलशके द्वारा दर्शाते हैं—

मालिनीछन्द

कथमापि समुपात्तत्रित्वमप्येकताया

अपतितमिदमात्मज्योतिरुद्गच्छदच्छम् ।

सततमनुभवामोजन्तर्चतन्यचिह्न

न खलु न खलु यस्मादन्यथा साध्यसिद्धि ॥२०॥

अर्थ—जो तीन रूपताको प्राप्त होकर भी एक रूपतासे व्युत्त नहीं है, जो सदा उदयरूप है, स्वच्छ है तथा अनन्त—अविनाशी चैतन्य ही जिसका लक्षण है ऐसी इस आत्मज्योतिका हम सदाकाल अनुभव करते हैं, क्योंकि अन्य प्रकारसे साध्यसिद्धि नहीं हो सकती।

भावार्थ—यद्यपि भेददृष्टिसे आत्मा सम्यग्दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य गुणोंके द्वारा त्रित्वको प्राप्त हो रहा है—तीन रूप अनुभवमें आ रहा है तथापि असेददृष्टिसे वह एक रूप ही है। यह आत्मा यद्यपि अनादिकालीन उपाधिसे मलिन दिख रहा है तो भी स्वभावसे मलिन नहीं है,

उपाधिके पृथक् होनेपर स्वच्छ ही है ऐसे अनन्त चैतन्यलक्षणमे शोभित आत्माके अनुभवसे ही मोक्षरूपी साध्यकी सिद्धि होती है ।

यहाँ शङ्काकारका कहना है कि जब आत्माका ज्ञानके साथ तादात्म्य सम्बन्ध है तब आत्मा ज्ञानकी उपासना तो नित्य करता ही है, फिर उसे ज्ञानकी उपासनाका उपदेश किस लिये दिया जाता है ? इसके उत्तरमे आचार्य कहते हैं कि ज्ञानका तादात्म्य होनेपर भी यह आत्मा क्षण भरके लिये भी ज्ञानकी उपासना नहीं करता है । जैसे हरिणके अण्डकोपमे कस्तूरी होनेपर भी वह उसके लिये भटकता फिरता है । ऐसे ही हमारी आत्मामे ज्ञानका तादात्म्य होनेपर भी हम एक क्षण मात्र भी उसकी उपासना नहीं करते—उसकी ओर लक्ष्य नहीं देते और मात्र निमित्तकारणोकी उपासनाकर कालको पूर्ण कर देते हैं । आत्माका ज्ञानकी ओर लक्ष्य तो तब जाता है जब वह काललविके मिलनेपर स्वयंबुद्ध हो जावे या कोई उसे उपदेश देकर प्रबुद्ध करे । तब क्या कारणके पहले आत्मा अज्ञानी है ? हाँ, नियमसे अज्ञानी है क्योंकि वह निरन्तर अप्रतिबुद्ध है ।

आचार्य आगे यह आत्मा अप्रतिबुद्ध कब तक रहता है, यह कहते हैं—

कर्ममे णोकम्ममिदि य अहमिदि अहकं च कम्म णोकम्मं ।

जा एसा खलु बुद्धी अप्पडिबुद्धो हवदि ताव ॥ १९ ॥

अर्थ—जब तक ज्ञानावरणादि द्रव्यकर्म, रागादिक भावकर्म और शरीरारिक नोकर्ममे 'यह मैं हूँ' और 'ये कर्म, नोकर्म मेरे हैं' ऐसी बुद्धि रहती है तब तक निश्चयसे यह जीव अप्रतिबुद्ध—अज्ञानी रहता है ।

विशेषार्थ—जैसे स्पर्श, रस, गन्ध, वर्णादि भावोमे तथा पृथुवुध्नोदरादिके आकार परिणत पुद्गलस्कन्धोमे 'यह घट है' और 'घटमे स्पर्श-रस-गन्ध-वर्णादिभाव तथा पृथुवुध्नोदरादिके आकार परिणत यह पुद्गल स्कन्ध है' इस प्रकार अभेदबुद्धि होती है अर्थात् स्पर्श-रस-गन्ध-वर्णादि भाव तथा पृथुवुध्नोदरादिके आकार परिणत पुद्गल स्कन्ध घटसे भिन्न नहीं है और इनसे भिन्न घट नहीं है, ऐसी अभेदरूप बुद्धि होती है । वैसे ही ज्ञानावरणादि द्रव्यकर्म, रागादिरूप अन्तरङ्ग भावकर्म तथा शरीरारिक बहिरङ्ग पदार्थरूप नोकर्म, जो कि आत्माका तिरस्कार करने वाले हैं और पुद्गलके परिणाम हैं, इनमे 'मैं आत्मा हूँ' अथवा 'आत्मामे ज्ञानावरणादिक द्रव्यकर्म, मोहादिरूप अन्तरङ्ग भावकर्म तथा शरीरारिक बहिरङ्ग पदार्थरूप नोकर्म हैं', इस प्रकारकी अभेदानुभूति जब तक रहती है तब तक अप्रतिबुद्ध है—अज्ञानी है । अन्य वस्तुमें अन्य वस्तुकी सत्ता मानना यही तो मिथ्याज्ञान है ।

आत्मा तो ज्ञाता-द्रष्टा है, उसमे मोहादिद्रव्यकर्मके उदयसे वैभाविकशक्तिके कारण रागादिक होते हैं, जो कि विकृतभाव हैं, आत्माके निजके भाव नहीं हैं, निमित्तसे उत्पन्न होते हैं तथा विनाशी हैं, उन्हें आत्माके निज भाव मान लेना मिथ्याज्ञानका ही कार्य है । जब ये रागादिक निज भाव नहीं हैं तब उनमे निमित्तभूत जो मोहादिक कर्म हैं वे आत्माके कैसे हो सकते हैं ? उनसे आत्मा सर्वथा भिन्न है, क्योंकि मोहादिककर्म पुद्गलद्रव्यके पर्याय हैं । और नोकर्मरूप शरीरसे तो आत्मा भिन्न ही है, इन्हे आत्मा मानना स्पष्ट मिथ्याज्ञान है । ये सब भाव आत्माको

नाना प्रकारके दुखोका पात्र बना रहे हैं। इस प्रकार जब तक परमे आत्मानुभूति है तब तक यह जीव अज्ञानी ही है।

अब आचार्य दृष्टान्त द्वारा इसके पृथक् होनेकी पद्धति समझाते हैं, जिससे यह प्रतिबुद्ध बन सकता है। जैसे दर्पण रूपी पदार्थ है उसमें पुद्गलोका ऐसा परिणमन है कि वह स्व और परका अवभास कराता है, इसीसे कहते हैं कि दर्पणमें ऐसी स्वच्छता है जो स्वपरके अवभासन करानेमें समर्थ है। जब दर्पणमें अग्निका प्रतिबिम्ब पडता है तब उसमें अग्नि झलकती है, इसका यह अर्थ नहीं कि दर्पणमें अग्निका प्रवेग हो गया। अन्यथा दर्पणमें उष्णता और ज्वालाका भी सद्भाव होना चाहिये, सो तो है नहीं। तब दर्पणकी स्वच्छताका ही विकार है जो अग्निके सदृश प्रतीत होता है। उष्णता और ज्वाला अग्निमें ही है। उसी प्रकार नीरूप आत्मामें स्वपरका अवभासन कराने वाली ज्ञातृता है और पुद्गलद्रव्यमें कर्म-नोकर्म है। इसका तात्पर्य यह है कि आत्मा ज्ञाताद्रव्य है। उसके अन्दर एक ज्ञानगवित ऐसी है जिसके द्वारा वह स्वरूप और पररूपको जानता है। जिस समय आत्माका ज्ञान पदार्थोंके जाननेमें उपयोग लगाता है उस समय ज्ञानकी ऐसी स्वच्छता रहती है कि ज्ञेय उसमें भासमान होने लगता है। यद्यपि जो ज्ञेय भासमान हो रहा है वह ज्ञानका ही परिणमन है, ज्ञेयका नहीं, परन्तु ज्ञेयके सदृश है, अतः उसे ज्ञेयाकार कहते हैं, कुछ वह ज्ञान ज्ञेयाकार नहीं है, ज्ञान तो जैसा है वैसा ही है। यह आकार-व्यवहार भी केवल रूपगुणकी मुख्यतासे होता है। जब रस, गन्ध और स्पर्शका ज्ञान होता है तब कौन-सा आकार होता है? अनादिकालसे आत्मामें मोहादिभावोंका उदय होनेसे हमारी ऐसी विपरीत बुद्धि हो रही है कि यह ज्ञेय आत्मामें प्रविष्ट हो गये। जैसे जिस समय हम दर्पणमें मुख देखते हैं तब ऐसा भान होता है कि दर्पणमें मुख है इत्यादि।

जब अपने आप या परके निमित्तसे भेदविज्ञानमूलक अनुभूतिकी उत्पत्ति होती है तब यह बोध होता है कि यह कर्म और नोकर्म पुद्गलके हैं, हमारी आत्मामें ज्ञातृता है—जाननेकी शक्ति है। इसलिये दर्पणमें अग्निके सदृश वे आत्मामें भासमान होते हैं—कुछ आत्माके नहीं हैं। जब ऐसी अनुभूति होती है तभी आत्मा प्रतिबोधको प्राप्त हो जाता है—प्रबुद्ध कहलाने लगता है। जब तक आत्मा यह जानता है कि मैं कर्म और नोकर्ममें हूँ तथा कर्म और नोकर्म मुझमें हैं तब तक यह अज्ञानीगवदसे कहा जाता है। जैसे कोई सीपको चाँदी मान लेवे तो उसे लोकमें मिथ्याज्ञानी कहते हैं और जिस समय यह ज्ञान हो जाय कि यह चाँदी नहीं है, सीप है, उसी समय उसका अज्ञान हट जानेसे वह ज्ञानी हो जाता है—इसी तरह जिस समय कर्म-नोकर्ममें आत्मा नहीं है, ऐसा ज्ञान होने लगता है उसी समय मिथ्याज्ञानके अभावसे आत्मा ज्ञानी हो जाता है। अतः हमें प्रयास करना चाहिये, जिससे कर्म-नोकर्ममें अहबुद्धि न हो।

इसी भावको श्रीअमृतचन्द्रस्वामी कलगाके द्वारा दर्शाते हैं—

मालिनीछन्द

कथमपि हि लभन्ते भेदविज्ञानमूला-

मचलितमनुभूतिं ये स्वतो वान्यतो वा ।

प्रतिफलननिमग्नानन्तभावस्वभावै-

मुकुरवदविकारा सन्तत स्युस्त एव ॥२१॥

अर्थ—जो पुरुष स्वयमेव अथवा अन्यके उपदेशसे किसी प्रकार भेदविज्ञानमूलक निष्चल आत्मानुभूतिको प्राप्त कर लेते हैं वे पुरुष अपने आत्मामें अनन्तपदार्थोंके प्रतिविम्बित होनेपर भी दर्पणके समान निर्विकार ही रहते हैं ।

यहाँ दर्पणका उल्लेख केवल 'उसमें प्रतिभासित होते हैं' इस अशको लेकर ही है, अन्यथा वह तो जड़ है, उसमें मोहका सद्भाव ही नहीं है । किन्तु आत्मा अनादिकालसे मोही हो रहा है । परंपदार्थमें जो मोह है उसका हेतु अनादिमे आत्मामे अगा हुआ मिथ्याभाव है ।

आगे अज्ञानी आत्मा किस प्रकार जाना जाता है, यही दिखाते हैं—

अहमेदं एदमहं अहमेदस्सेव होमि मम एदं ।

अणं जं परद्वं सच्चित्ताचित्तमिस्सं वा ॥ २० ॥

आसि मम पुव्वमेदं एदस्स अहं पि आसि पुव्वं हि ।

होहिदि पुणो वि मज्झं एयस्स अहं पि होस्सामि ॥ २१ ॥

एयं तु असंभूदं आद-वियप्पं करेदि संभूढो ।

भूदत्थं जाणंती ण करेदि दु तं असंभूढो ॥ २२ ॥

(त्रिकलम्)

अर्थ—'मैं यह हूँ' अर्थात् मैं परद्रव्यरूप हूँ, 'यह मैं हूँ' अर्थात् परद्रव्य मुझरूप है, 'मैं इसका हूँ' अर्थात् परद्रव्य मेरा स्वामी है, 'यह मेरा है' अर्थात् मैं परद्रव्यका स्वामी हूँ, 'यह पहले मेरा था', 'मैं भी पहले उसका था', 'यह फिर भी मेरा होगा' और 'मैं फिर इसका होऊँगा' इन मिथ्या आत्म-विकल्पामे अज्ञानी जीव करता है और ज्ञानी जीव यथार्थ वस्तुस्वरूपको जानता हुआ उन विकल्पोंको नहीं करता है ।

विशेषार्थ—जब लोकमें यह देखा जाता है कि जिनकी वृद्धि भ्रान्त रहती है वे ही परवस्तुको अज्ञान भावनेकी चेष्टा करते हैं और जो विवेकी हैं वे कदापि परवस्तुको नहीं अपनाते । यही श्रुत्यान्त प्राण बताते हैं—

जैसे अग्नि और ईंधनका एक न्यानमें देख कोई पुरुष यह कल्पना करता है कि जो अग्नि है सो ईंधन है अथवा ईंधन है सो अग्नि है, अथवा अग्निका ईंधन है या ईंधनका अग्नि है, अथवा अग्निभावमें भी अग्निका ईंधन था अथवा ईंधनका अग्नि था । जैसा अतीतकालमें विकल्प करता है ऐसा ही भविष्यकालमें भी यह विकल्प करता है कि अग्निका ईंधन होगा, ईंधनका अग्नि होगा, उन प्रकार ईंधनमें अगद्भूत अग्निरी सत्ता और अग्निमें अनद्भूत ईंधनकी सत्ता भावनेका प्रयत्न करता है । ऐसा समझना ही जीवोंके ज्ञानमें नहीं देखा जाता है । इसी तरह आत्मा 'मैं इसको परवस्तुकेवारा अज्ञानी जीव भी कल्पना करता है कि मैं यह हूँ, और यह जो परवस्तु है सो मुझका है, यहाँ सेने यह समर्थ है अथवा मैं उन परवस्तुओंका हूँ, यह तो वर्तमान-सत्ता ही है । इसी तरह भविष्यकाल में भी विकल्प करता है । अर्थात् अतीतकालमें मैं जो परवस्तु हूँ वे सो मैं उन परवस्तुओंका था । इसी तरह आगामी कायता भी विकल्प

करता है अर्थात् मेरे यह सब पदार्थ होंगे अथवा मैं इन सब पदार्थोंका होऊँगा, इस तरह परद्रव्यमे आत्माको माननेवाला और आत्मामे परद्रव्यको माननेवाला अज्ञानी है ।

अब यहाँ वस्तुस्वरूपका विचार करते हैं—अग्नि जो है वह ईंधन नहीं है क्योंकि अग्निपर्याय अन्य है और ईंधनपर्याय अन्य है । अग्नि, अग्नि ही है और ईंधन, ईंधन ही है । इनका परस्परमे घट-पटकी तरह भेद है । इसी तरह अग्निका ईंधन नहीं है और ईंधनका अग्नि नहीं है । अग्निका ही अग्नि है और ईंधनका ही ईंधन है । इसी तरह अतीतकालमे भी अग्निका ईंधन नहीं था और ईंधन अग्निका नहीं था, अग्निका ही अग्नि था और ईंधनका ही ईंधन था । इसी प्रकार जो आनेवाला भविष्यकाल है उसमे भी अग्निका ही अग्नि होगा तथा ईंधनका ही ईंधन होगा । इस तरह जिस प्रकार किसी ज्ञानी जीवके अग्निमे अग्नि और ईंधनमे ईंधनका सद्भूत विकल्प होता है और उसके कारण वह प्रतिबुद्ध—ज्ञानी कहलाता है । इसी प्रकार किसी ज्ञानी जीवके मैं यह नहीं हूँ, यह परवस्तु मुझरूप नहीं है, ये परपदार्थ मेरे नहीं हैं, मैं इन परपदार्थोंका नहीं हूँ, अतीतकालमे ये परपदार्थ मेरे नहीं थे, मैं इन परपदार्थोंका नहीं था और आगामी कालमे भी ये परपदार्थ मेरे नहीं होंगे तथा मैं इन परपदार्थोंका नहीं होऊँगा, इस प्रकारके सद्भूत विकल्प होते हैं तथा इनके कारण आत्माको आत्मा और परको पर जानता हुआ वह प्रतिबुद्ध—सम्यग्ज्ञानी कहलाता है । ऐसा सम्यग्ज्ञानी जीव ही ससारके बन्धनोंमे छूटनेका पात्र होता है । परद्रव्यमे आत्माकी कल्पना करना ही तो मिथ्याज्ञानीका लक्षण है । जैसे रज्जुमे सर्पको माननेवाला मिथ्याज्ञानी है और उस मिथ्याज्ञानजन्य दुःखोका भोक्ता है । इसी प्रकार शरीरमे आत्मा माननेवाला मिथ्याज्ञानी है और उसका फल जो अनन्त सयार है उसका यह भोक्ता होता है । परमे आत्मबुद्धि करानेवाला मोहकर्म है । उसके दो भेद हैं—एक दर्शनमोह और दूसरा चारित्रमोह । दर्शनमोहके उदयसे यह जीव स्वरूपको भूलकर परको आत्मरूप और आत्माको पररूप मानने लगता है । तथा चारित्रमोहके उदयसे परको आत्माका और आत्माको परका मानने लगता है । ये अहंकार और ममकार दोनों ही विकारी भाव हैं । इनके रहते हुये जीव अज्ञानी कहलाता है और इनके निकल जानेपर ज्ञानी कहा जाता है ।

श्री अमृतचन्द्रस्वामी कलशा द्वारा उन विकारीभावोंके जनक मोहको दूर करनेका उपदेश देते हैं—

मालिनीछन्द

त्यजतु जगदिदानी मोहमाजन्मलीढ

रमयतु रसिकाना रोचन ज्ञानमुद्यत् ।

इह कथमपि नात्मानात्मना साकमेक

किल कलयति काले क्वापि तादात्म्यवृत्तिम् ॥

अर्थ—हे जगत् । हे ससारके प्राणियो । आजन्मसे व्याप्त जो मोह है उसे अब तो त्यागो और मोक्षमार्गके रसिकजनको रोचक तथा उदयको प्राप्त जो ज्ञान है उसका रसास्वाद करनेमे उद्यत् होओ । इस लोकमे किसी प्रकार किसी कालमे आत्मा अनात्माके साथ एक होकर तादात्म्य-भावको प्राप्त नहीं होता है ।

भावार्थ—परमार्थदृष्टिसे आत्मा परद्रव्यके साथ किसी क्षेत्र व किसी कालमे एकपनको

प्राप्त नहीं होता है, इससे आचार्य महाराजका कहना है कि तुम्हारा इन परपदार्थोंके साथ जो एक-पनका मोह है, उसे त्यागो और अपना जो ज्ञानस्वरूप आत्मा है उसका अनुभव करो। मोह मिथ्या है क्योंकि नश्वर है। इसी मोहके निमित्तसे समस्त कर्मोंका बन्ध होता है और उसीके उदयमे यह जीव कर्मजन्यपर्यायोको अपनी सम्पत्ति मानता है। मोहका अभाव होनेपर यह जीव कर्मोदयसे जायमान किसी भी पर्यायिका स्वामी नहीं बनता, उनसे सतत उदासीन रहता है। यही कारण है कि पटखण्डका अधिपति इस उदयजन्य विभूतिका स्वामी नहीं बनता। उदयाधीन इनका भोग करता हुआ भी अन्तमे सबका त्यागकर दैगम्बरी दीक्षाका आलम्बन कर निज पदका लाभ लेता है।

आगे उसी अप्रतिबुद्ध जीवको समझानेके लिए आचार्य उपाय कहते हैं—

अण्णाण-मोहिद-मदी मज्झमिणं भणदि पुग्गल दव्वं ।

वद्धमयद्धं च तथा जीवो बहु-भाव-सजुत्तो ॥ २३ ॥

सव्वण्हु-णाण-दिट्ठो जीवो उवओगलक्खणो णिच्चं ।

कह सो पुग्गलदव्वी-भूदो जं भणसि मज्झमिणं ॥ २४ ॥

जदि सो पुग्गलदव्वी-भूदो जीवत्तमागदं इदरं ।

तो सत्तो वुत्तुं जे मज्झमिणं पुग्गलं दव्वं ॥ २५ ॥

अर्थ—जिसकी बुद्धि अज्ञानसे मोहित है तथा जो रागद्वेषादि बहुत भावोंसे सहित है, ऐसा जीव कहता है कि यह शरीरादि बद्ध और घनधान्यादिक अवद्ध पुद्गलद्रव्य मेरा है, परन्तु सर्वज्ञके ज्ञानमे देखा गया और निरन्तर उपयोगलक्षणसे युक्त जो जीव है वह पुद्गलद्रव्य कैसे हो सकता है जिसे तू कहता है कि यह मेरा है। यदि जीव पुद्गलद्रव्यरूप हो जावे और पुद्गलद्रव्य जीव-पनको प्राप्त हो जावे तो ऐसा कहा जा सकता है कि यह पुद्गलद्रव्य मेरा है (परन्तु ऐसा नहीं है) ।

विशेषार्थ—ससारमे जितने द्रव्य हैं सब स्वकीय-स्वकीय चतुष्टय द्वारा निरन्तर परिणमन कर रहे हैं। एक द्रव्यका दूसरे द्रव्यके साथ तादात्म्य नहीं होता, किन्तु एकक्षेत्रावगाह होनेसे भ्रमवग दिखाई देता है कि एक है। अन्यकी कथा तो दूर रही, पुद्गलद्रव्य जितनी सख्या द्वारा भगवान्के ज्ञानमे आया है उनमे एक परमाणु भी अन्य परमाणुके साथ तादात्म्यसे नहीं मिलता, फिर जीव और पुद्गलका मिलना तो दूर ही है।

ऐसा देखा जाता है कि स्फटिकमणि अति स्वच्छ है, परन्तु जब उसके साथ रक्त, हरित, पीत आदि नाना रगविशिष्ट जपापुष्प, कदली, काञ्चन आदि पदार्थोंका संयोग हो जाता है तब उन पदार्थोंके संयोगरूप उपायसे स्फटिकमणिकी जो स्वच्छता है वह तिरोहित हो जाती है। उसके स्वाभाविक स्वच्छ भावके तिरोहित होनेसे स्फटिकमणि लाल, हरा, पीले रगका दिखता है। इसी तरह आत्मद्रव्य स्वाभावसे जायक है, स्वच्छ है, परन्तु अनादिकालीन मोहकर्मके अवान्तर भेद—मोह, राग, द्वेषके उदय होनेपर मोह, राग, द्वेषरूप उपायिके द्वारा उसकी जो स्वच्छता है वह तिरोहित हो जाती है। उसके तिरोहित हो जानेसे विवेक-ज्योतिके अस्तगत होनेपर महान्

अज्ञानके द्वारा विमोहित हृदयवाला जीव भेदको न कर यह जो औपाधिक मोह-राग-द्वेष भाव है उन्हे स्वीकृत करता हुआ ऐसा मानता है कि यह जो पुद्गलद्रव्य है वह मेरा है, ऐसा ही वह निरन्तर अनुभव करता है ।

जिस व्यक्तित्वने यह नहीं जाना है कि स्फटिकमणिमें जपापुष्पादिक परद्रव्यके सम्बन्धसे यह रक्त, हरित, पीत रंग भासमान हो रहे हैं वह मनुष्य स्फटिकको ही लाल, हरा और पीला मानता है, यह कोई आश्चर्यकी बात नहीं । जब कामलारोग हो जाता है तब शङ्ख पीला भासमान होता है और जब दूरत्वादि दोषसे रसरिमें सर्पकी भ्रान्ति हो जाती है तब रसरिमें सर्पज्ञान असम्भव नहीं ।

यद्यपि स्फटिकमणि स्वभावसे न तो लाल है, न पीला है, न हरा है, यह सब प्रतीति औपाधिकी है, स्वभावसे तो वह स्वच्छ ही है । इसी तरह आत्मद्रव्यमें जब मोहादि कर्मोंका विपाककाल आता है तब मोह-राग-द्वेषकी उपाधिसे वह मोही है, रागी है, द्वेषी है ऐसा प्रतीति होने लगता है । यह कथन द्रव्यदृष्टिरो है । यदि वर्तमानपर्यायकी दृष्टिसे देखा जावे तो उस कालमें आत्मा रागी भी है, मोही भी है और द्वेषी भी है, क्योंकि वैसा अनुभवमें आता है । प्रवचनसारमें भी कुन्दकुन्द स्वामीने स्वयं कहा है—

परिणमदि जेण दब्ब तक्काल तम्मयत्ति पण्णत्त ।
तम्हा धम्मपरिणदो आदा धम्मो मुण्येव्वो ॥
जीवो परिणमदि जदा सुहेण असुहेण वा सुहो असुहो ।
सुद्धेण तदा सुद्धो हवदि हु परिणामसम्भावो ॥

अर्थ—द्रव्य जिस कालमें जिसरूप परिणमन करता है उस कालमें वह तन्मय हो जाता है, ऐसा कहा गया है । इसीलिये धर्मरूप परिणत आत्मा धर्म है, ऐसा मानना चाहिये । जीव जिस समय शुभ अथवा अशुभरूप परिणमन करता है उस समय वह शुभ तथा अशुभ कहा जाता है और जिस समय शुद्धरूप परिणमता है उस समय शुद्ध होता है ।

जिस कालमें आत्माके साथ औपाधिक भावोंका सम्बन्ध होता है उस कालमें आत्माके जो दर्शन, ज्ञान, चारित्रगुण हैं वे मिथ्यादर्शन, ज्ञान, चारित्ररूप परिणमन करनेसे मिथ्यादर्शन, ज्ञान, चारित्रगद्दोसे कहे जाते हैं और आत्माके अनन्त ससारके कारण होते हैं । परन्तु जब भेदज्ञानका उदय होता है तब सब स्वाग विलय हो जाता है । जब तक भेदज्ञानका उदय नहीं हुआ तभीतक जीव इस पुद्गलद्रव्यको निज ही अनुभव करता है । इसी अज्ञानी जीवको आचार्य प्रतिबोधन कराते हैं ।

रे आत्मघाती ! हाथीकी तरह जो तुम्हारा ज्ञेयमिश्रित ज्ञानके भक्षण करनेका स्वभाव है उसे तुम त्यागो । हाथीका ऐसा स्वभाव होता है कि वह सुन्दर भोजन और घासादि पदार्थोंको एकमेक कर खाता है । इसी तरह यह आत्मा अनादि कालसे मोहके वशीभूत होकर परपदार्थोंके साथ ज्ञानका स्वाद लेता है । वास्तवमें परपदार्थ ज्ञानमें नहीं आता है परन्तु अज्ञानी जीवकी दशा ऐसी ही हो रही है कि वह ज्ञानमें ज्ञेयको संपृक्त कर ही उसका अनुभव करता है । परन्तु ऐसा है नहीं, क्योंकि जिसने सशय, विपर्यय और अनध्यवसायको दूर हटा दिया है ऐसे सर्वज्ञ भगवान्के सर्वदर्शी ज्ञानने जीवको नित्योपयोगरूप लक्षण वाला कहा है । वह यदि जडात्मक पुद्गलद्रव्यरूप हो जाता तो 'पुद्गलद्रव्य मेरा है' ऐसा तुम्हारा अनुभव ठीक होता । सो तो है नहीं । यदि किसी

प्रकार पुद्गलद्रव्य जीवरूप हो जावे और जीवद्रव्य पुद्गलद्रव्यरूप हो जावे तो लवणके उदककी तरह 'पुद्गलद्रव्य मेरा है' ऐसा तुम्हारा अनुभव यथार्थ हो जावे, सो तो किसी क्षेत्र और कालमे ऐसा होना ही असंभव है। अर्थात् यह कभी नहीं हो सकता कि जीवद्रव्य पुद्गलरूप हो जावे और पुद्गलद्रव्य जीवरूप हो जावे। जैसे खारापन लक्षणसे युक्त लवण उदकरूप हो जाता है—पानी बन जाता है और तरलरूप लक्षणसे युक्त उदक लवण बन जाता है। क्योंकि खारापन और तरलपन इन दोनोंके एक साथ रहनेमे कोई विरोध नहीं है। सांभर झीलका जो जल है वह लवणरूप हो जाता है और वही लवण वर्षाका निमित्त पाकर जलरूप हो जाता है। परन्तु नित्योपयोगलक्षणवाला जीवद्रव्य कभी पुद्गलद्रव्यरूप नहीं होता और निरन्तर अनुपयोग लक्षणवाला पुद्गलद्रव्य कभी जीवद्रव्यरूप नहीं होता, क्योंकि उपयोग और अनुपयोगका प्रकाश और अन्धकारके समान एक साथ रहनेमे विरोध है। इसलिये जीवका पुद्गलरूप और पुद्गलका जीवरूप परिणमन नहीं हो सकता, अतएव पुद्गलद्रव्य मेरा है, यह अनुभव सर्वथा असंभव है। जब ऐसा है तब हे चेतन ! जो चैतन्यद्रव्य है वही मेरा है, ऐसा अनुभव करना तुम्हे योग्य है।

अनादिकालसे मोहके द्वारा निजात्मद्रव्यका ज्ञान न होनेसे परको अपना माननेका जीवका अभ्यास बन रहा है। इसी अभ्यासके बलसे शरीरको अपना मानता है तथा शरीरके सम्बन्धी जो-जो हैं उन्हें अपने मानकर निरन्तर उनके रखनेकी चेष्टामे तन्मय रहता है। आचार्य समझाते हैं—भाई ! देख, श्रीसर्वज्ञ भगवान्ने जीवद्रव्यको ज्ञानस्वरूप कहा है और पुद्गलद्रव्यको जड़ कहा है। ये दोनों पूर्व-पश्चिमदिगाकी तरह अत्यन्त भिन्न हैं अतः यह जो तेरा परपदार्थको अपना माननेका अज्ञान है उसे छोड़ और अपना जो चैतन्यस्वरूप है उसका अनुभवकर, इसीमे तेरा कल्याण है।

श्री अमृतचन्द्रस्वामी कलशा द्वारा शरीरसे एकत्वभावके छोड़नेका उपदेश देते हैं—

मालिनीछन्द

अयि कथमपि मृत्वा तत्त्वकौतूहली सन्

अनुभव भव मूर्ते पार्ष्ववर्ती मुहूर्त्तम् ।

पृथग्ध विलसन्त स्व समालोक्य येन

त्यजसि जगिति मूर्त्या साऋमेकत्वमोहम् ॥ २३ ॥

अर्थ—हे भाई ! तू किसी प्रकार महान् कष्टसे मरणपर्यन्तका भी कष्ट उठाना पड़े तो उठाकर तत्त्वोका कौतूहली होता हुआ शरीरका एक मुहूर्त्त पर्यन्त पडौंसी होकर आत्माका अनुभव कर, जिससे पृथक् विलसते हुए अपने आपका अवलोकन कर तू शीघ्र ही शरीरके साथ एकपनके मोहको छोड़ सके।

भावार्थ—यह आत्मा अनादिकालसे शरीरको अपना मानता आ रहा है। यदि दैवयोगसे इसका आमन्त्रण सस्कार रह जावे तो परसे भिन्न आत्माको जानकर सम्यग्दृष्टि बनता है। तदनन्तर चारित्रमोहके क्षयोपशमसे मुनिव्रत अङ्गीकार कर श्रेणीके सम्मुख होता क्रम-क्रमसे चारित्रमोहकी प्रकृतियोंका क्षय करता हुआ दशम गुणस्थानमे सूक्ष्म लोभका भी अन्त करता है तथा क्षीणमोह दशाको प्राप्त हो अन्तर्मुहूर्त्तमे ज्ञानावस्थादि कर्मोका निर्मूलन कर केवलज्ञानका पात्र हो जाता है। पञ्चात् आयुके अवसानमे मोक्षका पात्र होता है।

आगे अप्रतिबुद्ध जीव फिर कहता है कि शरीर ही आत्मा है क्योंकि शरीरसे भिन्न आत्मा दृष्टिगोचर नहीं होता, वही दिखाते हैं —

जदि जीवो ण शरीरं तित्थयरायारय-सथुदी चैव ।

सच्चा वि हवदि मिच्छा तेण दु आदा हवदि देहो ॥ २६ ॥

अर्थ—यदि शरीर जीव नहीं है तो तीर्थकरोकी आचार्योंद्वारा की गयी यह जो स्तुति है वह सब मिथ्या हो जावे, इससे शरीर ही आत्मा है ।

विशेषार्थ—शरीरसे भिन्न आत्मा नहीं है, इस पक्षका प्रतिपादन करता हुआ अप्रतिबुद्ध—अज्ञानी जीव कहता है कि यदि पुद्गलद्रव्यात्मक शरीर जीव नहीं है तो तीर्थकर भगवान्की आचार्योंने जो यह स्तुति की है वह असंगत हो जावेगी ॥२६॥

स्तुतिमे आचार्योंने कहा है—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

कान्त्येव स्नपयन्ति ये दशदिशो घाम्ना निरुन्धन्ति ये

घामोद्गाममहस्विता जनमनो मुष्णन्ति रूपेण ये ।

दिव्येन ध्वनिना सुख श्रवणयो साक्षात्क्षरन्तोऽमृत

वन्द्यास्तेऽष्टमहस्रलक्षणधरास्तीर्थेश्वरा सुरय ॥ २४ ॥

अर्थ—जो कान्तिके द्वारा मानो दशो दिशाओको स्नपन करा रहे हैं, जो अपने तेजके द्वारा उत्कट तेजस्वी सूर्य आदिके भी तेजको रोक देते हैं, जो अपने सुन्दर रूपके द्वारा निखिल प्राणियोंके मनको अपहृत कर लेते हैं, जो दिव्यध्वनिके द्वारा कानोमे साक्षात् अमृतवर्षा करते हुए सुख उपजाते हैं तथा जो एक हजार आठ लक्षणोके धारक है वे तीर्थकर आचार्य वन्दना करने योग्य हैं ।

भावार्थ—इस स्तुतिमे जिन कान्ति, तेज, रूप, दिव्यध्वनि तथा अष्टोत्तर सहस्र लक्षणोकी महिमा गाई गई है वे सब शरीरके ही अङ्ग हैं । अतः शरीरसे भिन्न आत्मा नहीं है, ऐसा अप्रतिबुद्ध शिष्यने अपना पूर्वपक्ष रखा है ॥२४॥

आगे आचार्य महाराज इस पूर्वपक्षका उत्तर देते हैं—

व्यवहारणयो भासदि जीवो देहो य हवदि खलु इक्को ।

ण दु णिच्छयस्स जीवो देहो य कदा वि एकड्डो ॥ २७ ॥

अर्थ—व्यवहारणय कहता है कि जीव और शरीर एक है परन्तु निश्चयनयका कहना है कि जीव और शरीर कभी एक नहीं हो सकते ।

विशेषार्थ—लोकमे उपचार अथवा प्रयोजन देखकर व्यवहारकी प्रवृत्ति होती है । जैसे लडकेको तेज स्वभाव देखकर उसको लोक कहने लगता है—‘माणवकोऽग्नि’—यह वच्चा अग्नि

है। यहाँ क्या बालक अग्नि है? नहीं, किन्तु अग्निके सदृश तेजस्वी देखकर यह व्यवहार होता है। अथवा यह भी व्यवहार होता है—'चन्द्रमुखी भार्या', तो क्या सचमुच ही भार्या चन्द्रमुखी है? नहीं, किन्तु आह्लादकारित्व धर्मकी समानता देख यह व्यवहार जैसे होता है वैसे ही शरीरके साथ आत्माका एकक्षेत्रावगाह होनेसे शरीरको आत्मा कहनेका व्यवहार होता है। जिस प्रकार प्रतिदिन मन्दिरमे मूर्तिके दर्शन करते समय हम यह व्यवहार करते हैं कि इस मूर्तिसे तो वीतरागता टपक रही है। यद्यपि वीतरागता आत्माकी परिणतिका नाम है सो वह तो हममे उत्पन्न हो रही है। पर मूर्ति उसका निमित्त है, अतः उसका मूर्तिमे उपचार करते हैं। इसी प्रकार शरीरमे आत्माका व्यवहार है। व्यवहारनयका कहना है कि जीव और शरीर एक है। परन्तु निश्चयनयका कहना है कि ये दोनों एकार्थ नहीं हैं, भिन्न-भिन्न हैं।

जैसे इस लोकमे चाँदी और सोनेको गलानेसे एक पिण्ड हो जाता है और उसमे एकत्वका व्यवहार होने लगता है वैसे ही आत्मा और शरीर इन दोनोंके एक क्षेत्रमे स्थित होनेसे दोनोंकी जो अवस्थाएँ हैं यद्यपि वे भिन्न-भिन्न हैं तथापि उनमे एकपनका व्यवहार होने लगता है। निश्चयसे ये दोनों एक नहीं हैं क्योंकि आत्मा उपयोगस्वभाववाला है और शरीर अनुपयोगस्वभाववाला है। इन दोनोंमे पीत-पाण्डुरत्वस्वभाववाले सुवर्ण और चाँदीकी तरह अत्यन्त भिन्नपन होनेसे एकार्थपन नहीं है, नानापन ही है, यह नयविभाग कहता है। अतः व्यवहारनयसे ही शरीरके स्तवन द्वारा आत्माका स्तवन उपपन्न होता है। शरीरको ही आत्मा माननेवाले अप्रतिबुद्ध शिष्यसे आचार्य कहते हैं—भाई! तू इस नयविभागसे अनभिज्ञ है, नयविभागको समझ, तो तेरी शरीर और आत्मामे एकत्वबुद्धि दूर हो जावेगी ॥२७॥

यही बात आचार्य अगली गाथामे दिखाते हैं—

इणमण्ण जीवादो देहं पुग्गलमयं थुणित्तु मुणी ।

सण्णादि हु संथुदो वंदिदो मए केवली भयवं ॥ २८ ॥

अर्थ—जीवसे भिन्न इस पुद्गलमय शरीरकी स्तुति कर मुनि मानता है कि मेरे द्वारा केवली भगवान् स्तुत किये गये हैं अर्थात् मैंने केवली भगवान्की स्तुति की है, वन्दना की है।

विशेषार्थ—जैसे रजत और सुवर्ण पृथक्-पृथक् पुद्गल हैं, रजतमे पाण्डुरपन (श्वेतपन) रहता है और सुवर्णमे पीलापन। दोनों ही अपने-अपने लक्षणोसे भिन्न-भिन्न सत्तावाले हैं। परन्तु जब दोनों गलकर एक पिण्ड हो जाते हैं तब ऐसा व्यवहार होता है कि सुवर्ण पाण्डुर रगवाला है, वास्तवमे सुवर्ण पाण्डुर रगवाला नहीं है, केवल चाँदीके साथ सम्बन्ध होनेसे ऐसा व्यवहार होता है। इसी तरह शरीरके धर्म शुक्ल-लोहितादि हैं, उनके स्तवन करनेसे परमार्थतया शुक्ल-लोहितादि गुणोसे रहित तीर्थकर केवली भगवान्का स्तवन नहीं होता, किन्तु अनन्तज्ञानादि गुणोंके द्वारा ही उनका स्तवन होता है। अतः निश्चयनयका कहना है कि शरीरके स्तवनसे आत्माका स्तवन अनुपपन्न ही है।

अब यहाँ यदि कोई यह आशङ्का करे कि जो शरीरकी स्तुति की, वह व्यर्थ है? सो नहीं, उमङ्गा यह तात्पर्य है कि व्यवहारनय सर्वथा असत्यार्थ नहीं है, निश्चयकी दृष्टिसे असत्यार्थ है। उच्चस्थ अल्पज्ञानीको आत्माका साक्षात् बोध नहीं होता, अतः शरीरकी सौम्यता देख वे आत्माके

वीतरागभावोका अनुमान करते हैं। जैसे हमें क्षुधारोग नहीं दिखता, परन्तु जब उदर खाली हो जाता है तब हमें भोजनविषयक इच्छा होती है और भोजन करनेके अनन्तर वह इच्छा शान्त हो जाती है, अतः हमें क्षुधा-निवृत्तिका अनुमान होता है। ऐसे ही शरीरकी सौम्य आकृतिसे शान्त भावोका और विषम आकृतिसे क्रोधादि भावोका अनुमान होता है। अतः निचली अवस्थामें व्यवहारनय परमार्थका जायक होनेसे कार्यकारी है। वास्तविक स्वरूपका साक्षात्कार होनेके अनन्तर उसकी आवश्यकता नहीं रहती। जैसे कोई मनुष्य समुद्रके उस पार जानेके लिये नौकापर आरूढ हुआ, उसका जवतक वह तीरपर नहीं पहुँचा है तवतक नौकापर आरूढ होना कार्यकारी है, अभीष्ट स्थानपर पहुँच जानेके पश्चात् उसकी आवश्यकता नहीं रहती, अतः निश्चयनयसे शरीरके स्तवनसे आत्माका स्तवन नहीं हो सकता ॥२८॥

यही दिखाते हैं—

तं णिच्छये ण जुज्जदि ण सरीरगुणा हि होंति केवलिणो ।

केवलिगुणे थुणदि जो सो तच्चं केवलं थुणदि ॥ २९ ॥

अर्थ—वह शरीरका स्तवन निश्चयसे ठीक नहीं है क्योंकि जो शरीरके गुण हैं वे केवली भगवान्के गुण नहीं हैं। जो केवली भगवान्के गुणोका स्तवन करता है वही पुरुष परमार्थसे केवली प्रभुका स्तवन करता है।

विशेषार्थ—जैसे चाँदीका जो पाण्डुरपन गुण है वह सुवर्णमें नहीं है, अतः चाँदीके पाण्डुरपन गुणके कथनसे सुवर्णका कथन नहीं हो सकता। सुवर्णका जो गुण है उसीके कथनसे सुवर्णका कथन हो सकता है अर्थात् सुवर्ण पीत रगवाला है ऐसा कथन ही सुवर्णका जतानेवाला है। ऐसे ही शरीरके गुण शुक्ललोहितादिके कथनसे तीर्थकर केवली भगवान्का कथन नहीं हो सकता, क्योंकि यह गुण तीर्थकर भगवान्के नहीं हैं, उनके गुण तो सर्वज्ञता तथा वीतरागता आदि हैं, उन्हींके स्तवनसे निश्चयसे तीर्थकर केवलीका स्तवन होता है ॥२९॥

अब यहाँपर आशङ्का होती है कि शरीरके स्तवन करनेसे शरीरके अधिष्ठाता जो तीर्थकर भगवान् हैं उनकी स्तुति क्यों नहीं होती? उसीका उत्तर देते हैं—

णयरम्मि वण्णिदे जह ण वि रण्णो वण्णणा कदा होदि ।

देहगुणे थुव्वते ण केवलिगुणा थुदा होंति ॥ ३० ॥

अर्थ—जिस प्रकार नगरका वर्णन करनेपर राजाका वर्णन किया हुआ नहीं होता, उसी प्रकार शरीरके गुणोका स्तवन करनेसे केवली भगवान्के गुणोका स्तवन नहीं होता है।

विशेषार्थ—नगर अन्य वस्तु है और राजा अन्य है, नगरके जो विशेषण हैं वे सब राजामें नहीं पाये जाते हैं। नगरका वर्णन इस प्रकार है—

प्राकारकवलिताम्बरमुपवनराजीनिगीर्णभूमितलम् ।

पिवतीय हि नगरमिद परिखावलयेन पातालम् ॥२५॥

अर्थ—जिसने अपने प्राकारसे आकाशको कवलित कर लिया है और वाग-वगीचोंके समूह-

से जिसने पृथिवीतलको व्याप्त कर रखा है ऐसा यह नगर परिखाके चक्रसे ऐसा जान पडता है मानो पातालको ही पी रहा हो ।

इस प्रकार नगरका वर्णन होनेपर भी नगरके अधिष्ठाता राजाका वर्णन नहीं होता, क्योंकि उसमे प्राकार, उद्यानराजी और परिखावलयका अभाव है ।

अब तीर्थंकरके शरीरका स्तवन देखिए—

नित्यमविकारसुस्थितमर्वागमपूर्वसहजलावण्यम् ।

अक्षोभमिव समुद्रं जिनेन्द्ररूप पर जयति ॥३६॥

अर्थ—जो नित्य है अर्थात् जिसमे कभी ह्रास नहीं होता, जिसमे समस्त अङ्ग निर्विकार भावसे अच्छी तरह स्थित हैं, जिसका स्वाभाविक सौन्दर्य अपूर्व है तथा क्षोभरहित समुद्रके समान जान पडता है ऐसा जिनेन्द्र भगवान्का उत्कृष्ट रूप जयवत्त है ॥२६॥

इस प्रकार शरीरका स्तवन करनेपर भी उसके अधिष्ठाता तीर्थंकर भगवान्का स्तवन नहीं होता, क्योंकि उनकी आत्मामे लावण्य आदि शरीरके गुणोका अभाव है ॥३०॥

तब निश्चयसे स्तुतिका क्या स्वरूप है ? यही दिखाते हैं—उसमे सर्वप्रथम ज्ञेय-ज्ञायक-के संकरदोषका परिहार करते हुए निश्चयस्तुतिको बतलाते हैं—

जो इदिये जिणित्ता णाणसहावाधिय मुणदि आदं ।

त खलु जिदिदियं ते भणति जे णिच्छिदा साहू ॥ ३१ ॥

अर्थ—जो इन्द्रियोको जीतकर ज्ञानस्वभावसे अधिक (असाधारण) आत्माको जानता है निश्चयनयमे स्थित साधु उसे जितेन्द्रिय कहते हैं ।

विशेषार्थ—आत्मा यद्यपि अनादि अनन्त, चैतन्यस्वरूप, अमूर्त्तत्व आदि गुणोंका पिण्ड है तथापि अनादिकालसे ही उसके साथ पौद्गलिक मूर्त्त कर्मोंका सम्बन्ध हो रहा है । यहाँ यह तर्क नहीं करना चाहिये कि अमूर्त्त आत्माके साथ मूर्त्त कर्मोंका सम्बन्ध कैसे हो गया ? क्योंकि जिस प्रकार अमूर्त्त ज्ञानमे रूपादि मूर्त्त पदार्थ भासमान होते हैं उसी प्रकार अमूर्त्त आत्माका मूर्त्त कर्मोंके साथ एकक्षेत्रावगाहरूप बन्ध होनेमे कोई बाधा नहीं है । यहाँ कोई फिर यह शङ्का करे कि अमूर्त्त ज्ञानमे रूपादिक भासमान ही तो होते हैं कुछ रूपादिकका उसमे प्रवेश तो नहीं हुआ । जैसे दर्पणमे मयूरका प्रतिबिम्ब दिखता है किन्तु दर्पणमें मयूर नहीं चला गया ? इस शङ्काका उत्तर यह है कि इसी तरह आत्माका मूर्त्तिक पुद्गल कर्मोंके साथ तादात्म्य नहीं हो जाता, किन्तु मात्र एकक्षेत्रावगाहरूप सम्बन्ध रहता है । और इसका कारण भी विभावनामकी शक्ति है जो कि जीव और पुद्गल इन दोही द्रव्योमे है । अत मूर्त्तिकके साथ अमूर्त्तिक आत्माका बन्ध माननेमे कोई आपत्ति नहीं । दूसरी बात यह है कि निश्चयमे आत्माके साथ मूर्त्त कर्मोंका सम्बन्ध है ही कहाँ ? क्योंकि निश्चयनय तो कहता है कि आत्मा अवद्वस्पृष्ट है उसका कर्मोंके साथ सम्बन्ध कैसे हो सकता है ? हाँ, व्यवहारनयमे आत्माका कर्मोंके साथ निमित्तनैमित्तिक अथवा एकक्षेत्रावगाहरूप बन्ध स्वीकृत किया जाता है । सो व्यवहारनयसे आत्मा भी मूर्त्तिक कहा गया है । अत मूर्त्तिकका मूर्त्तिकके साथ सम्बन्ध होनेमे क्या बाधा है ?

ऐसा होनेसे जिस प्रकार आत्माके साथ कर्मोंका सम्बन्ध अनादिकालसे है उसी प्रकार नोकर्मरूप शरीरका भी सम्बन्ध अनादिसे है। उसी शरीरकी अवयवभूत इन्द्रियाँ हैं। इन्द्रियाँ दो प्रकारकी हैं—एक द्रव्येन्द्रिय, जो कि पुद्गलकी रचनाविशेष हैं, और दूसरी भावेन्द्रिय, जो कि ज्ञानविशेषरूप है। इन्द्रियोंके विषय रूपादिक हैं। इन तीनोंको अर्थात् द्रव्येन्द्रिय, भावेन्द्रिय तथा इन इन्द्रियोंके विषय रूपादिक पदार्थोंको जो मुनि विजित कर लेता है अर्थात् इनसे भिन्न अपने आत्माका अनुभव करता है वह ही जितेन्द्रिय है।

उनके जीतनेका प्रकार इस रीतिसे है—ये जो द्रव्येन्द्रियाँ हैं सो अनादि बन्धपर्यायकी आधीनता द्वारा समस्त स्व और परके विभागको नष्ट करने वाली हैं अर्थात् अनादिकालसे आत्माके साथ जो पुद्गलका सम्बन्ध हो रहा है उसके वशसे इनमें आत्मा और परका विभाग ज्ञान नहीं हो पाता है तथा ये शरीरपरिणामको प्राप्त करने वाली हैं अर्थात् शरीरके साथ एकमेक हो रही हैं। निर्मल भेदज्ञानके अभ्यासकी कुशलतासे जायमान तथा अन्तरङ्गमें देदीप्यमान अति सूक्ष्म चित्स्वभावके आलम्बनके बलसे इन द्रव्येन्द्रियोंसे भिन्न जो निज आत्माको जानना है यही उनका जीतना है।

यद्यपि विषय अखण्ड है और आत्माका स्वरूप भी अखण्ड है परन्तु कर्ममलीमस आत्मा इन्हे युगपत् स्वतन्त्ररूपसे नहीं जान सकता है। अतः भावेन्द्रियोंके द्वारा खण्डशः पदार्थोंको जानता है अर्थात् भावेन्द्रियाँ अपने-अपने प्रतिविशिष्ट विषयको खण्डशः आकर्षण करने वाली हैं। जैसे पुद्गल तो स्पर्श-रस-गन्ध-वर्ण वाला है परन्तु उसे चक्षुरिन्द्रिय केवल रूपमुखसे ग्रहण करती है, घ्राणेन्द्रिय गन्धमुखसे ग्रहण करती है, रसनेन्द्रिय रसमुखसे ग्रहण करती है और स्पर्शनेन्द्रिय स्पर्शमुखसे ग्रहण करती है। स्पर्श, रस, गन्ध तथा रूपके समुदायरूप पुद्गलको समग्र रूपसे एक साथ ग्रहण करनेकी शक्ति भावेन्द्रियोमें नहीं है। इन भावेन्द्रियोंसे प्रतीयमान अखण्ड एक चैतन्यशक्तिके द्वारा अपने आत्माका जो जानना है वही इन भावेन्द्रियोंका जीतना है।

इसी प्रकार भावेन्द्रियोंके द्वारा ग्रहणमें आने वाले जो स्पर्श, रस, गन्ध, वर्ण हैं वे ग्राह्यग्राहक-लक्षणसम्बन्धप्रत्यासत्तिके वशसे ऐसे प्रतीत होते हैं मानो ये ज्ञान ही हैं अर्थात् ये स्पर्शादि ज्ञानमें आनेसे ज्ञानके समान भासमान होते हैं, ज्ञानस्वरूप नहीं हैं, क्योंकि ज्ञान भिन्न पदार्थ है और ज्ञेय भिन्न पदार्थ है। उन्हे चेतनाशक्तिके स्वयं अनुभवमें आने वाले असंगपनसे आत्मामें पृथक् अनुभव करना चाहिए अर्थात् चेतनाशक्तिका जो विकास है उसमें चेतनाका ही परिणामन भासमान हो रहा है, अपनेमें प्रतिफलित ज्ञेयोसे चेतना सदा असंग—निर्लिप्त ही रहती है। ऐसी चेतनाशक्तिकी महिमासे स्पर्शादिसे भिन्न अपने आत्मस्वरूपका जो अवबोध है, यही उनका जीतना है।

जब आत्मा इन द्रव्येन्द्रिय, भावेन्द्रिय तथा भावेन्द्रियोंके विषयभूत रूपादिकोंसे अपने आपको भिन्न जान लेता है तब इन्द्रियजन्य ज्ञान और उनके विषयभूत रूपादिक पदार्थोंमें जो ज्ञेय-ज्ञायक सकरदोष आता था वह स्वयं दूर हो जाता है तथा उसके दूर होनेसे आत्मा अपने टङ्कोत्कीर्ण एकपनमें स्वयं स्थित हो जाता है। जैसे टाँकीके द्वारा पत्थरमें उत्कीर्ण आकार स्थित रहता है ऐसे ही आत्मा भी अपने एकपनमें स्थित हो जाता है।

इस प्रकार जो समस्त विष्वको जानकर भी उसके ऊपर तैर रहा है, प्रत्यक्ष उद्योतन्प होनेसे जो अन्तरङ्गमें निरन्तर प्रकाशमान रहता है, अनपायी—अनञ्जर है, स्वतः मिद है और

परमार्थसत् है ऐसे भगवान् ज्ञानस्वभावके द्वारा जो आत्माको अन्य समस्त द्रव्योंसे पृथक् जानता है वह जितेन्द्रिय जिन है, यह एक निश्चय-स्तुति है ॥३१॥

अब भाव्यभावक संकरदोषका परिहार करते हुए दूसरी निश्चय-स्तुति कहते हैं—

जो मोहं तु जिणिता णाणसहावाधियं मुणइ आदं ।

तं जिदमोहं साहुं परमद्वियाणया विति ॥३२॥

अर्थ—जो मुनि मोहको जीतकर ज्ञानस्वभावसे अधिक अपने आत्माको जानता है उन मुनिको परमार्थके जाननेवाले 'जितमोह' कहते हैं ।

विशेषार्थ—आत्माके साथ मोहकर्म सन्ततिरूपसे अनादिसे है, जब उसका उदयकाल आता है तब आत्मामे मोह, राग, द्वेषभावरूप परिणति होती है । दर्शनमोहके उदयमे मिथ्यात्व और चारित्रमोहके उदयमे रागादिक होते हैं और आत्मा उन्ही परिणामके अनुकूल उस कालमे अपनी प्रवृत्ति करता है । इस तरह फल देनेमे समर्थ होनेसे मोह भावक है और तदनु रूप परिणति करनेसे आत्मा भाव्य है । जब जीवको तत्त्वविचारके द्वारा अपने स्वरूपका अवबोध होता है तब वह बलपूर्वक मोहको तिरस्कृत कर अपने आत्माको उमसे पृथक् कर लेता है । उमी समय जो भाव्यभावक संकरदोष था उसका अभाव हो जाता है । उसका अभाव होनेपर आत्मा टङ्को-त्कीर्ण रूपसे अपने एकत्वमे स्थित हो जाता है ।

इस प्रकार एकत्वस्वभावमे स्थित आत्माको जो समस्त विश्वके ऊपर तैरनेवाले, प्रत्यक्ष उद्योतरूप होनेसे अन्तरङ्गमे निरन्तर प्रकाशमान, अनपायी, स्वतः सिद्ध और परमार्थसत् भगवान् ज्ञानस्वभावके द्वारा द्रव्यान्तरके स्वभावसे होनेवाले समस्त अन्यभावोंसे परमार्थतया भिन्न अनुभव करता है वही निश्चय कर जितमोह जिन है यह द्वितीय निश्चय-स्तुति है ।

इस प्रकार जो आत्मा मोहके उदयसे आत्मामे होनेवाले रागादिक भावोंको भेदज्ञानके बलसे औपाधिक जान उनसे अपने आत्माको पृथक् करनेका अभ्यास करता है तथा इसीके लिए श्रेणी चढनेकी चेष्टा करता है वह दगम गुणस्थानके अन्तमे मोहका क्षयकर क्षीणमोह हो जाता है ।

यहाँ गाथामे जिस प्रकार मोहको लेकर व्याख्या की गयी है उमी प्रकार मोहपदको बदलकर राग, द्वेष, क्रोध, मान, माया, लोभ, कर्म, नोकर्म, मन, वचन, काय, श्रोत्र, चक्षु, घ्राण, रसन और स्पर्शन इन सोलहकी व्याख्या करना चाहिये ॥३२॥

आगे भाव्यभावकभावका अभाव होनेपर आत्माकी जो अवस्था होती है उसका वर्णन करते हुए तृतीय निश्चय-स्तुति कहते हैं—

जिदमोहस्म दु जइया खीणो मोहो हविज्जं साहुस्स ।

तइया हु खीणमोहो भण्णदि सो णिच्छयविदूहिं ॥३३॥

अर्थ—मोहको जीतनेवाले उस साधुका मोह जब क्षीण हो जाता है अर्थात् सत्तासे नष्ट हो जाता है तब निश्चयके जाननेवाले महापुरुषोंके द्वारा वह क्षीणमोह कहा जाता है ।

विशेषार्थ—यहाँ पर निश्चयसे पूर्वप्रक्रियाके द्वारा जो आत्मा, अपने आत्माके मोहको तिरस्कृतकर प्रकट हुए ज्ञानस्वभावसे युक्त आत्माका अनुभव करता हुआ जितमोह होता है वही स्वभावभावकी भावनाकी कुगलताके बलसे जब मोहकी सन्ततिका इस तरह अत्यन्त नाश करता है कि जिस तरह वह फिर उत्पन्न न हो सके, तब उसका मोह क्षीण हो चुकता है अर्थात् सत्तासे पृथक् हो जाता है और वह भाव्यभावकभावका अभाव होनेसे एकत्वभावमे स्थित होता हुआ टड्डोत्कीर्ण परमात्म अवस्थाको प्राप्त होकर क्षीणमोह जिन कहलाने लगता है। इस प्रकार तृतीय निश्चयस्तुति जानना चाहिये।

इसी प्रकार मोहपदको बदलकर राग, द्वेष, क्रोध, मान, माया, लोभ, कर्म, नोकर्म, मन, वचन, काय, श्रोत्र, चक्षु, घ्राण, रसना और स्पर्शन इन सोलह सूत्रोकी व्याख्या करना चाहिये ?

पहले सामान्यरूपसे उद्यम था अर्थात् मोहादिप्रकृतियोंके उपगम करनेका प्रयास था। और अब एकदम नाश कर क्षीणमोह होनेका लक्ष्य है। इसी तरह और भी जान लेना चाहिये। व्यवहारनयसे शरीर और आत्मामे एकपन कहा जाता है। निश्चयसे आत्मा और शरीर एक नहीं हैं, अतः शरीरका स्तवन करनेमे ही आत्माका स्तवन नहीं हो सकता, किन्तु निश्चयसे आत्माका स्तवन करनेसे ही आत्माका स्तवन हो सकता है। अतः आत्मा और शरीर भिन्न-भिन्न पदार्थ हैं। इस विवेचनसे, जो यह गड्ढा की गयी थी कि शरीरका स्तवन करनेसे आत्माका स्तवन होता है उसका निरास हो जाता है ॥३३॥

यही भाव श्री अमृतचन्द्र स्वामी कलशामे प्रकट करते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

एकत्व व्यवहारतो न तु पुन कायात्मनोनिश्चया-
 न्तु स्तोत्र व्यवहारतोऽस्ति वपुष स्तुत्या न तत्तत्त्वत ।
 स्तोत्र निश्चयतश्चित्तो भवति चित्तस्तुत्यैव सैव भवे-
 न्नातस्तीर्थकरस्तवोत्तरवलादेकत्वमात्माङ्गयो ॥२७॥

अर्थ—शरीर और आत्मामे एकपन व्यवहारसे है, निश्चयसे नहीं, अतः शरीरकी स्तुतिसे आत्माकी स्तुति व्यवहारसे है, निश्चयसे नहीं। निश्चयसे तो आत्माकी स्तुति आत्माकी स्तुतिसे ही हो सकती है। इस तरह तीर्थकरकी स्तुति विषयक प्रश्नका जो उत्तर दिया था उसके बलसे आत्मा और शरीरमे एकपन सिद्ध नहीं किया जा सकता ॥२७॥

मालिनीछन्द

इति परिचिततत्त्वंरात्मकार्यकताया
 नयविभजनयुक्त्यात्यन्तपुच्छादितायाम् ।
 अवतरति न वोवो बोधमेवाद्य कस्य
 स्वरसरभसकृष्ट प्रस्फुटन्नेक एव ॥२८॥

अर्थ—इस तरह तत्त्वके अभ्यासी मुनियोंके द्वारा नयविभागकी योजनासे जब आत्मा और शरीरकी एकताका विलकुल निराकरण कर दिया गया, तब स्वरसके वेगसे खिचकर एक स्वरूप

प्रकट हुआ किसका ज्ञान, ज्ञानमे अवतीर्ण नहीं होता ? अर्थात् किगका ज्ञान, ज्ञानमे प्रतिष्ठित नहीं होता ?

ज्ञानके साथ अनादि कालसे मोहजन्य विकारोका मिथितपना चला आ रहा है उसीके प्रभावसे यह जीव पदार्थोंको जानकर उनमे इष्टानिष्टका विकल्प करना है, इस विकल्पके कारण उसका ज्ञान ज्ञानमे प्रतिष्ठित नहीं हो पाता । परन्तु जब मोह नष्ट हो जाता है तब उसके उदयमे जायमान विकल्प कहाँ रहेंगे ? इस तरह विकल्पके अभावमे ज्ञान ज्ञानमें प्रतिष्ठित हो जाता है ।

यहाँ निश्चय और व्यवहारनयके कथन द्वारा आत्मा और गरीरका भेद दिखाया गया है । जो पुरुष इस भेदको जानता है उसीने स्वरसको गीघ्र ही अपनी ओर आकृष्ट कर लिया और उसीका बोध वास्तविक बोध है ॥२८॥

इस तरह यह जीव अनादि मोहसतानके कारण सजात आत्मा और गरीरके एकत्व-संस्कारसे यद्यपि अप्रतिबुद्ध रहता है तो भी दृढ प्रयासके कारण इसके तत्त्वज्ञानरूपी ज्योति प्रकट हो जानेपर उस नेत्रविकारीके समान जिसके कि नेत्रका फूला दूर हो गया है, गीघ्र ही प्रतिबुद्ध हो जाता है और साक्षात् द्रष्टा अपने आपको अपने आप ही जानकर, उसीको श्रद्धाकर उसीका आचरण करना चाहता है अर्थात् उसीमे लीन होना चाहता है, ऐसा जीव आचार्य महाराजसे पूछता है कि हे भगवन् ! स्वात्माराम अर्थात् अपने आपमे ही लीन रहने वाले पुरुषको अन्यद्रव्योका प्रत्याख्यान करना पडता है, सो वह प्रत्याख्यान क्या वस्तु है ?

इस प्रश्नके उत्तरमे आचार्य आगे प्रत्याख्यानका स्वरूप कहते हैं—

सर्वे भावे जम्हा पञ्चक्खाई परे त्ति णादूण ।

तम्हा पञ्चक्खाणं णाण णियमा मुणेयव्वं ॥३४॥

अर्थ—जिस कारण सब भाव पर है, ऐसा जानकर साधु उनका त्याग करता है, इस कारण ज्ञान ही प्रत्याख्यान है, ऐसा नियमसे जानना चाहिये ।

निशेषार्थ—जिस कारणसे यह भगवान् ज्ञाता आत्मद्रव्य, अन्य परद्रव्यके स्वभावसे होने वाले सम्पूर्ण भावोंको परत्वरूपसे जानकर त्यागता है, क्योंकि वे सम्पूर्ण परभाव अपने स्वभावसे व्याप्त नहीं हैं । इसीलिये जो पहले जानता है वही पश्चात् उन्हें त्यागता है, क्योंकि जो ही आत्मा जानने वाला है वही आत्मा त्याग करने वाला है, अन्य त्याग करनेवाला नहीं है, इस प्रकार आत्मामे निश्चय करके प्रत्याख्यानके समय प्रत्याख्येय पदार्थ—त्यागने योग्य पदार्थ रूप उपाधिसे प्रवृत्तिमे आया जो (व्यवहारसे) कर्तापिनेका व्यपदेश है उसके होने पर भी परमार्थसे अव्यपदेश्य ज्ञानस्वभावसे च्युत न होनेके कारण ज्ञान ही प्रत्याख्यान है, ऐसा अनुभव करना चाहिये ।

भावार्थ—वास्तवमे ज्ञान ज्ञेयको जानता है, न तो उसे ग्रहण करता है और न उसे त्यागता है, त्याग ग्रहणपूर्वक होता है । किन्तु अनादिकालसे एक ऐसी मोहकी उपाधि इस आत्म-द्रव्यसे लगी हुई है कि जिसके सम्बन्धसे यह परद्रव्यको अपना मानता है और जब तक मानता है तभी तक अनन्त ससारकी यातनाओंको सहता हुआ चतुर्गतिका पात्र होता है । जब काललब्धि

आदि निमित्त मिलते हैं तब विभ्रमके मूल मिथ्यात्वके जानेपर अपनेको जानता है। उस कालमें परके ग्रहणका विकल्प ही नहीं होता, ज्ञानका परिणमन जानने मात्र रह जाता है। उसमें रागादि द्वारा जो इष्टानिष्ट कल्पनाओका उदय होता था वह स्वयमेव शान्त हो जाता है। उस समय ज्ञाता ज्ञाता ही रह जाता है, त्याग और ग्रहणका विकल्प कराने वाला जो था वह सत्तामें ही नहीं रहा, विकल्प कहाँसे हो ? अत आचार्योंका कहना है कि परमार्थसे अपने स्वरूपसे च्युत न होने वाले ज्ञानका ही नाम प्रत्याख्यान है ॥३४॥

अब ज्ञाताके प्रत्याख्यानमें कौन-सा दृष्टान्त है, यही दिखाते हैं—

जह गाम को वि पुरिसो परद्वमिण ति जाणिहुं चयदि ।

तह सव्वे परभावे णारुण विमुचदे णणी ॥३५॥

अर्थ—जिस प्रकार कोई पुरुष यह परद्रव्य है ऐसा जानकर उसे छोड़ देता है उसी प्रकार ज्ञानी जीव समस्त परभावोको 'ये पर हैं' ऐसा जानकर छोड़ देता है।

विशेषार्थ—उक्त अर्थको आचार्य दृष्टान्त द्वारा समझाते हैं। जैसे कोई मनुष्य धोबीसे पराया वस्त्र लाकर तथा अपना समझ उस वस्त्रको ओढकर सो गया, क्योंकि उसे यह ज्ञान नहीं था कि यह पराया वस्त्र है। अब जिसका वस्त्र था वह धोबीसे स्वकीय वस्त्र माँगने लगा। धोबीने कहा—आपका वस्त्र अमुकके घर भूलसे चला गया। इस बातको सुनकर वह शीघ्र ही जिसने अज्ञानसे अपना मानकर व्यवहारमें लिया था उसके घर आया और वलपूर्वक वस्त्रके अञ्चलको पकड़कर ओढने वालेको उघाड़ दिया और कहा कि भाई ! यह वस्त्र भूलसे आप बदल लाये हो, अत शीघ्र ही हमारा वस्त्र हमको सौंप दो। इस प्रकारका वाक्य श्रवणकर उसने सम्यक् रीतिसे परीक्षा कर यह निश्चय कर लिया कि यथार्थमें यह पराया है, तब शीघ्र ही उस वस्त्रको लौटा दिया। ऐसे ही ज्ञाता भी सम्भ्रान्तिसे परकीय भावोको ग्रहण कर तथा उन्हें आत्मीय जानकर आत्मामें उन भावोका अध्यास कर सो जाता है। अज्ञानके वशीभूत होकर उन्हें परकीय नहीं जानता। अतएव वेसुघ सोते हुए की तरह कालयापन करता है। जब भाग्योदयसे श्री निर्ग्रन्थ गुरुका समागम होता है तब वे गुरु समझाते हैं—भाई ! तुम तो ज्ञान-दर्शनके पिण्ड हो, एक हो, यह जो भाव हैं वे परनिमित्तक हैं, वास्तवमें तुम्हारे नहीं हैं, विकारजन्य हैं तथा विकारी हैं, ऐसा शीघ्र ही प्रतिबोध कराते हैं, निश्चयकर आत्मा एक है, इस प्रकार बार-बार आगमवाक्योंको श्रवण करता हुआ आत्मा सम्पूर्ण चिह्नोसे उन भावोकी परीक्षा कर यह निश्चय कर लेता है कि ये जो औपाधिक भाव हैं वे पर हैं, क्योंकि परनिमित्तसे जायमान हैं। इस प्रकार जानकर शीघ्र ही सम्पूर्ण विभाव-भावोको त्याग देता है। जब तक अज्ञानसे यह आत्मा परवस्तुको अपनी जानता है तभी तक उसे अपनी मानता है और उसे ग्रहण किये रहता है। जिस समय यह ज्ञान हो जाता है कि यह तो परकीय वस्तु है तब त्यागनेमें विलम्ब नहीं करता है।

इस तरह यह आत्मा अनादि मोहके वशीभूत होकर अज्ञानी हो रहा है और उसी अज्ञानसे परनिमित्तसे जायमान रागादिक विभावोको स्वकीय मान रहा है। जब श्रीगुरुके निमित्तसे मोहका अभाव होनेपर स्वकीय स्वरूपका ज्ञानी हो जाता है तब झटिति उन परभावोको त्याग देता है ॥३५॥

यही बात अमृतचन्द्र स्वामी कलशा द्वारा प्रकट करते हे—

मालिनीछन्द

अवतरति न यावत् वृत्तिमत्यन्तवेगा-

दनवमपरभावत्यागदृष्टान्तदृष्टि ।

झटिति सकलभावैरन्यदीर्यैर्विमुक्ता

स्वयमियमनुभूतिस्तावदाविर्बभूव ॥२९॥

अर्थ—अनवम—जिनसे अवम—वुरे दूसरे नहीं ऐसे—परभावोके त्यागके लिए दिये दृष्टान्त-पर दृष्टि अत्यन्त वेगसे जवतक प्रवृत्तिको प्राप्त नहीं होती तव तक अन्य समस्त भावोसे रहित यह अनुभूति शीघ्र ही स्वय प्रकट हो जाती है ।

भावार्थ—आचार्य महाराजने परपदार्थोंके त्यागका जो दृष्टान्त दिया है उस पर दृष्टि शीघ्र ही जव तक स्थिर हो उससे पहले ही समस्त परभावोसे रहित स्वानुभूति तत्काल प्रकट हो जाती है अर्थात् परको पर जानते ही उसके त्यागमे विलम्ब नहीं लगता । यहाँ परभावके त्यागका जो दृष्टान्त है उसका यह आशय है कि जव आत्माने जान लिया कि ये परभाव हैं तव उनमे जो ममत्वभाव था उसका एकदम अभाव हो जाता है । यदि किसी सम्यक्त्वीके चारित्रमोहका उदय हो, तो वह उनमे उदासीन हो जाता है—आसक्त नहीं रहता । परको पर जाननेसे ही चक्रवर्ती ९६००० स्त्रियो और पटखण्ड भरत क्षेत्रका आविपत्य होते हुए भी उस विभवसे जलमे कमलपत्रकी तरह अलिप्त रहते हैं, कर्दममे पडा हुआ सुवर्ण कर्दमके लेपसे रहित ही रहता है । बालकका दुग्धादि द्वारा पोषण करती हुई भी धाय अन्तरङ्गसे उसे अपना नहीं समझती और माता दुग्धादि द्वारा पोषण न करती हुई भी अपना समझती है । इससे यह सिद्धान्त आया कि सम्यग्ज्ञानके होनेपर परपदार्थमे ममत्वभावका अभाव हो जाता है ॥ २९ ॥

आगे अनुभूतिसे परभावका भेदज्ञान किस प्रकार होता है, यह आशङ्काकर उसका समाधान करते हैं । भेदज्ञानके दो रूप हैं—एक तो अपने आत्माको रागादिकसे भिन्न जानना और दूसरा ज्ञेय पदार्थोंसे भिन्न जानना । इनमेसे पहले भावकमोहके द्वारा हुए जो भाव्यभाव है, उनसे भिन्न होनेका प्रकार दिखाते हैं—

णत्थि मम को वि मोहो बुज्झदि उवओम एव अहमिदको ।

तं मोह-णिम्मसत्तं समयस्स वियाणया विति ॥३६॥

अर्थ—मोह मेरा कोई भी नहीं है, मे तो एक उपयोगरूप ही हूँ, ऐसा जो जानता है, आगमके ज्ञाता उसे मोहसे निर्ममत्व जानते हैं ।

विशेषार्थ—मोह चाहे बुभ हो, चाहे अगुभ, कोई भी मेरा नहीं है, अकेला केवल उपयोग-स्वरूप हूँ, ऐसा जो जानता है समयके जानने वाले उसे मोहसे निर्मम कहते हैं । अर्थात् जो आत्मा ऐसा जानता है कि मेरा स्वरूप तो ज्ञानादि उपयोगरूप है, जो ये रागादिक औपाधिक भाव होते हैं वे मेरे लक्षण—स्वरूप नहीं हैं, निमित्तिक विभाव भाव हैं, निमित्तका अभाव होनेपर इनका

विलय देखनेमें आता है, उस आत्माको आत्मा और परके जानने वाले तत्त्वज्ञानी जीव मोहसे निर्ममता वाला कहते हैं ।

मैं सत्यार्थ रूपसे ऐसा जानता हूँ कि यह जो मोह है वह मेरा कुछ भी नहीं है । जब तक मोहकर्म सत्तामे रहता है तब तक तो आत्मा कुछ भी विकार भाव करनेको समर्थ नहीं होता, किन्तु जब उसका विपाककाल आता है तब आत्मामे भाव्यभाव—रागादिक होते हैं और उन भावोंके उत्पन्न होनेमे इसकी विपाक अवस्था निमित्तभूत है । इसीसे फलदानकी समर्थतासे जब यह उदयमे आता है तब आत्मामे जो रागादिक उत्पन्न होते हैं वह इसीके द्वारा होते हैं । अतः उन भावोंका उत्पादक यह मोहनीय पुद्गलद्रव्यात्मक कर्म ही है, यही भावक कहलाता है । आत्मा टकोत्कीर्ण एक जायकस्वभाव वाला है । अतः परमार्थसे विचार किया जावे तो यह भाव आत्मका स्वभावजन्य नहीं है । इसीलिये श्रीगुण्ठा कहता है कि पुद्गलद्रव्यात्मक मोहकर्म जिसका उत्पादक है ऐसा मोह मेरा कुछ भी नहीं है क्योंकि परमार्थसे परभावके द्वारा पर नहीं हो सकता है । ज्ञानी मनुष्य ऐसा विचार करता है—जिमकी प्रतापरूप सपदा स्वय ही विष्वके समस्त पदार्थोंके प्रकाश करनेमे चतुर है तथा निरन्तर विकासरूप है, ऐसे चैतन्यशक्तिरूप स्वभावके द्वारा भगवान् आत्माका ही अवबोध होता है । मैं एक चैतन्यस्वभाव वाला हूँ परन्तु समस्त द्रव्योंका जो परस्पर साधारण एकक्षेत्रावगाह हो रहा है उसकी अनिवार्यता—निवारण किये जानेकी असमर्थता—से परस्परमज्जित अवस्था भी हो रही है अर्थात् आत्मा और रागादिक विकारी भाव परस्पर मिलकर एक हो रहे हैं । परन्तु जिम प्रकार दही और खाड परस्पर मिलकर यद्यपि एकरूप प्रतीत होते हैं तथापि विवेकी जनोंको दही और खाडका स्वाद पृथक्-पृथक् अनुभवमे आता है उसी प्रकार आत्मा और रागादिककी मज्जिताजस्थामे भी भेदज्ञानी पुरुषोंको आत्मा तथा रागादिकका स्वाद पृथक्-पृथक् अनुभवमे आता है । अतः मैं मोहके प्रति निर्मम ही हूँ । जीवका चैतन्यगुणके द्वारा भिन्न ही अनुभव होता है और मोहात्मक रागादिकोंका आकुलतात्मक अनुभव भिन्न रूपसे होता है । अतः आत्मा सदा अपने एकत्वसे तन्मय स्थितिको धारण करता हुआ स्थित है तथा मोह उससे भिन्न पृथक् ही पदार्थ है ।

वास्तवमे मोहकर्म पुद्गलात्मक है । इसका जब विपाककाल आता है तब आत्मके उपयोग सम्बन्धी स्वच्छताकी विकाररूप परिणति हो जाती है और उसी परिणतिमे ये रागादिक कल्प-भाव अवतीर्ण होते हैं । मिथ्यात्वके निमित्तसे यह आत्मा उन्हें अपने मानने लगता है । फलस्वरूप कभी अपनेको क्रोधी, कभी मानी, कभी मायावी और कभी लोभी बनाता है । इन्हींके द्वारा अनर्थपरम्पराका पात्र होता है । परन्तु जब भेदज्ञानका अवलम्बन करता है तब इन्हे विकृत भाव जान इससे भिन्न अपने ज्ञानानन्द स्वभावका अनुभव करता हुआ अनर्थपरम्पराका समूल उन्मूलन कर देता है । इस तरह भावक और भाव्यका विवेक प्रकट होता है ॥ ३६ ॥

अब श्री अमृतचन्द्रस्वामी इसी भावको कलगा द्वारा प्रकट करते हैं—

स्वागताछन्द

मर्वत स्वरमनिर्भरभाव चेतये म्यमहं स्वमिहैकम् ।

नास्ति नास्ति मम कश्चन मोह शुद्धचिद्घनमहोनिविरग्निम् ॥ ३० ॥

अर्थ—जो सब ओरसे स्वरसके भारसे भरा हुआ है ऐसे एक आत्मस्वरूपका ही मैं इस लोकमे स्वयं अनुभव करता हूँ, कोई भी मोह मेरा नहीं है, नहीं है, मैं तो शुद्ध चैतन्यरूप तेजका भाण्डार हूँ ।

भावार्थ—मैं शुद्ध चेतनाकी निधि हूँ, मोहसे मेरा कोई भी सम्बन्ध नहीं है, यह तो एक औपाधिक भाव है जो मिमित्तवश मेरी स्वच्छतामे प्रतिभासमान होता था, कुछ मेरा स्वरूप नहीं था । जैसे स्फटिकमणि स्वभावसे स्वच्छ और निर्विकार है, किन्तु जपापुष्पादिके संयोगसे उसकी स्वच्छतामे लालिमा आदि अनेक रंग प्रतिभासमान होते हैं वे यद्यपि स्फटिकमणिमे वर्तमानरूपसे भासमान हो रहे हैं किन्तु तत्त्वदृष्टिसे स्फटिकके अभेदरूप नहीं हो गये हैं क्योंकि जपापुष्पादिके वियोगमे स्फटिकमणि स्वच्छ ही रहता है । इसी प्रकार आत्माके स्वच्छ उपयोगमे यह रागादिक, मोहकर्मके विपाकसे प्रतिभासमान होते हैं और उस समय अज्ञानी जीव उन्हें अपने स्वरूप मान लेता है । परन्तु जब भेदज्ञानका उदय होता है तब उपयोगकी स्वच्छतामे वे परमार्थसे आत्माके नहीं हैं, ऐसा सम्यग्ज्ञानी जीवके अनुभव होने लगता है । इस तरह भावक-भाव्यभावका अवबोध-कर मोहपदके स्थानमें राग, द्वेष, क्रोध, मान, माया, लोभ, कर्म, नोकर्म, मन, वचन, काय, श्रोत्र, चक्षु, प्राण, रसना और स्पर्शनको रख कर सोलह पदोका पृथक्-पृथक् व्याख्यान करना चाहिये ॥ ३० ॥

अब जिस प्रकार भावक-भाव्यभावसे आत्माको भिन्न किया उसी प्रकार ज्ञेय-ज्ञायकभावसे भी भिन्न जानना चाहिये, यह समझाने के लिये गाथा कहते हैं—

णत्थि मम धम्म आदी बुज्झदि उवओग एव अहमिक्को ।

तं धम्मणिम्ममत्तं समयस्स वियाणया विति ॥३७॥

अर्थ—जो ऐसा जानता है कि ये धर्म आदि द्रव्य मेरे नहीं हैं, मैं तो एक उपयोगरूप ही हूँ उसे आगमके ज्ञाता मुनीश्वर धर्मनिर्ममज्ञ कहते हैं ॥

विशेषार्थ—यह जो धर्म, अधर्म, आकाश, काल तथा मेरेसे भिन्न जीवद्रव्य और पुद्गल हैं वे सब पदार्थ स्वरससे उत्पन्न, अनिवार्य प्रसारसे युक्त तथा समस्त पदार्थोंको ग्रसित करनेवाली प्रचण्ड चैतन्य शक्तिके द्वारा ग्रासीभूत होनेसे यद्यपि अत्यन्त अन्तर्निमग्नके समान आत्मामे प्रकाशमान हो रहे हैं तो भी मैं टङ्कोत्कीर्ण एक ज्ञायकस्वभाववाला हूँ, और ये सब पदार्थ मुझसे भिन्नस्वभाववाले हैं तथा परमार्थसे बाह्यरूपताको छोड़नेमे असमर्थ हैं । अर्थात् अपना बाह्यरूप छोड़कर चैतन्यपरिणमन त्रिकालमे नहीं कर सकते, इसलिये मेरे नहीं हैं । जैसे स्वच्छताके कारण समुद्रागत पदार्थ दर्पणमे प्रतिबिम्बित-से जान पड़ते हैं, परमार्थसे दर्पण भिन्न है और पदार्थ भिन्न है, दर्पणकी स्वच्छता उन बाह्य पदार्थोंके निमित्तसे यद्यपि उन पदार्थोंके आकार परिणमनको प्राप्त हो जाती है तथापि उन पदार्थोंके साथ उसका तादात्म्य नहीं होता । जो दर्पणमे भासमान हो रहे हैं वे सब दर्पणकी स्वच्छताके विकार हैं । इसी तरह आत्मामे ऐसी निर्मलता है कि यदि प्रनिबन्धक वाग्ण न हो तो ज्ञेय पदार्थ उसमे प्रतिभासमान होते हैं । इसका यह अर्थ नहीं कि वे बाह्य ज्ञेय ज्ञानके आभ्यन्तरमे चले जाते हैं, जो ज्ञानमे भासमान हो रहे हैं वह ज्ञानका

ही परिणमन है। अतः ये जो धर्म, अधर्म, अकाश, काल, पुद्गल और अन्य जीव हैं वे आत्माके नहीं हैं, ऐसा वहाँ समझना चाहिये। चेतन्यस्वभावके कारण नित्य ही उपयुक्त रहने वाला यह भगवान् आत्मा ही परमार्थसे निराकुल एक आत्मस्वरूपका वेदन करता हुआ यह जानता है कि मैं निश्चयसे एक हूँ, इसलिये सवेद्य-सवेदक—ज्ञेय-ज्ञायकभावसे उत्पन्न परस्परमे सकलन—सम्मिश्रणके होनेपर भी आत्मा तथा परपदार्थोंका स्वभाव स्पष्टरूपसे पृथक्-पृथक् अनुभवमे आता है। अतः मैं धर्म, अधर्म, आकाश, काल, पुद्गल तथा अन्य जीवरूप विजातीय-सजातीय द्रव्योके प्रति निर्मम हूँ। पदार्थोंकी ऐसी ही व्यवस्था है कि वे सदाकाल आत्माके साथ एकपनको प्राप्त होकर भी अपने स्वरूपसे भिन्न ही रहते हैं। इस तरह ज्ञेयभावसे आत्माको भिन्न जानना चाहिये ॥ ३७ ॥

यही भाव अमृतचन्द्र स्वामी कलशा द्वारा दर्शाते हैं—

मालिनीछन्द

इति सति सह सर्वैरन्यभावाविवेके
स्वयमयमुपयोगो विभ्रदात्मानमेकम् ।
प्रकटितपरमार्थदर्शनज्ञानवृत्तं
कृतपरिणतिरात्माराम एव प्रवृत्तः ॥३१॥

अर्थ—इस प्रकार अन्य समस्त भावोके साथ भेद होनेपर इस जीवका यह उपयोग स्वयं एक आत्माको धारण करता हुआ जिनका यथार्थ स्वरूप प्रकट है ऐसे सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्ररूप परिणति कर आत्मारूप उपवनमे ही प्रवृत्त होता है—उसी एकमे रम जाता है।

भावार्थ—जब तक आत्मामे मोहजन्य रागादि परिणामोका उदय रहता है और यह आत्मा उन्हें निज ममझता है तब तक पदार्थोंमे इष्ट कल्पना कर किसी पदार्थमे आसक्त होकर तन्मय हो जाता है और किसी पदार्थमे अनिष्ट कल्पना कर उसमे अनासक्त हो उसके नाशका उद्योग करना है। परन्तु जब भेदज्ञानका उदय होता है तब सब ओरसे उपयोग अपने आप परसे पृथक् होकर अपने स्वरूपमे स्वयमेव रमण करने लगता है ॥ ३१ ॥

आद्ये दर्शन, ज्ञान, चारित्रस्वरूप परिणत हुए आत्माके स्वकीय स्वरूपका संचेतन किस तरह होता है, यह कहते हुए आचार्य इस कथनका उपसंहार करते हैं—

अहमिक्को खलु सुद्धो दंसण-णाण-मइयो सदारूवी ।

ण वि अत्थि मज्झ किंचिवि अण्णं परमाणुमित्तं पि ॥३८॥

अर्थ—निश्चयसे मैं एक हूँ, शुद्ध हूँ, दर्शन-ज्ञानमय हूँ, सदाकाल अरूपी हूँ, अन्य परद्रव्य परमाणुमात्र भी मेरा कुछ नहीं है।

विशेषार्थ—ससारमे जितने पदार्थ हैं वे सब अपने-अपने द्रव्य-क्षेत्र-काल-भावचतुष्टय कर अपने-अपने अस्तित्वमे लीन हैं। अन्य पदार्थोंके साथ परस्परावगाहलक्षण सम्बन्ध होनेपर भी एक पदार्थका अन्य पदार्थके साथ तादात्म्य नहीं होता। निश्चयसे यह आत्मा अन्तर्दिकालसे

मोहके द्वारा अत्यन्त अप्रतिबुद्ध हो रहा है और इसी अप्रतिबुद्धताके कारण अपने और परके भेदसे अनभिज्ञ है। इसकी ऐसी दशा देख ससारसे विरक्त परमदयालु श्रीगुरुने इसे निरन्तर समझाया, उससे किसी तरह प्रतिबोधको प्राप्त हुआ। तब जैसे कोई मनुष्य सुवर्णको अपने हाथमें होते हुए भी अन्यत्र अन्वेपण करता है और न मिलनेसे दुखी होता है। उसकी यह अवस्था देख किसी मनुष्यने कहा—क्या खोजते हो? वह कहता है—सुवर्ण खो गया है। तब उसने कहा—तुम्हारे हाथमें ही तो है। यह सुन वह एकदम आनन्दको प्राप्त हो गया। ऐसे ही आत्मा है तो आत्मामें ही, परन्तु अज्ञानी उसे शरीरादि परपदार्थोंमें खोजकर दुःखका पात्र होता है। अब श्रीगुरुके उपदेशसे परमेश्वर आत्माको जानकर तथा श्रद्धाकर और उसीमें चर्याकर समीचीन आत्मामें ही आत्माका रमण करता हुआ एकदम आनन्दपुञ्जका आस्वाद लेकर ऐसा तृप्त हो जाता है कि अनन्त ससारकी यातनाएँ एकदम विलीन हो जाती हैं। वहीं मैं एक आत्मा हूँ। यद्यपि आत्मामें क्रम और अक्रमसे प्रवर्तमान व्यावहारिकभावोंके द्वारा नानापनका व्यवहार होता है तथापि चैतन्यमात्र आकारके द्वारा मुझमें कोई भेद नहीं है, अतएव मैं एक हूँ। नारकादिक जीवके विघेप तथा अजीवरूप पुण्य, पाप, आस्रव, सवर, निर्जरा, बन्ध और मोक्ष ये जो व्यवहारसे नव तत्त्व हैं उनसे मैं टङ्घोत्कीर्ण एक ज्ञायकस्वभावके द्वारा अत्यन्त भिन्न होनेसे शुद्ध हूँ। मैं चेतनामात्र हूँ और सामान्यविघेपोपयोग अर्थात् ज्ञान-दर्शनोपयोगके साथ जो तन्मयता है उसका कभी भी अतिक्रमण नहीं कर सकता, अतः ज्ञान-दर्शनमय हूँ। स्पर्श-रस-गन्ध-वर्ण इनका सवेदन करनेवाला हूँ। अर्थात् मेरे ज्ञानमें ये प्रतिभासमान होते हैं, मैं इनका जाननेवाला हूँ परन्तु इनरूप नहीं परिणमता। अतः परमार्थसे सर्वदा अरूपी हूँ। इस प्रकार इनसे अपने स्वरूपको भिन्न जानता हुआ इन्हे जानता भर हूँ। यद्यपि बाह्य पदार्थ अपनी विचित्र स्वरूप-सम्पदाके द्वारा मेरे ज्ञानमें स्फुरित होते हैं—झलकते हैं तो भी परमाणुमात्र भी अन्य द्रव्य मेरा नहीं है जो भावकपनसे या ज्ञेयपनसे मुझमें फिर मोह उत्पन्न कर सके। जब आत्मामें भावक-भाव्यभाव और ज्ञेय-ज्ञायकभाव मोहके उत्पन्न करनेमें समर्थ नहीं होते हैं तब यह स्वरससे ही, फिर उत्पन्न न हो सके, इस तरह मोहका समूल उन्मूलन करता है और उस समय इसके महान् ज्ञानका उद्योत अर्थात् सपूर्ण ज्ञानका प्रकाश स्वयमेव प्रकट हो जाता है।

आत्माकी महिमाका गान करते हुए श्री अमृतचन्द्र स्वामी कलशा द्वारा कहते हैं—

वसन्ततिलकाछन्द

मज्जन्तु निर्भरममी मममेव लोका

आलोकमुच्छलति शान्तरस समस्ता ।

आप्लाव्य विभ्रमतिरस्करिणी भरेण

प्रोन्मग्न एष भगवानवबोधसिन्धु ॥३२॥

अर्थ—विभ्रमरूपी परदाको शक्तिपूर्वक दूरकर यह भगवान् ज्ञानरूपी सागर प्रकट हुआ है जो लोकरपर्यन्त छळकने हुए इसके शान्त रसमें ये समस्त प्राणी एक साथ अतिशयरूपसे निमग्न हो ।

भावार्थ—इस जीवका भेदज्ञानरूपी सागर मिथ्यादर्शनरूपी परदाके भीतर छिपा है। इसीसे ससारके समस्त प्राणी वाह्य पदार्थोंमें अहकार-ममकार करते हुए निरन्तर अगान्त रहते हैं। अतः उस मिथ्यादर्शनरूपी परदाको अत्यन्त दूरकर यह भगवान् भेदविज्ञानरूपी सागर प्रकट हुआ है सो इसके शान्त रसमें—आह्लाददायक परिणतिमें ससारके समस्त प्राणी एकसाथ अच्छी तरह अवगाहन करे। ससारके अन्य समुद्रोंका रस अर्थात् जल तो क्षाररूप होनेसे अवगाहनके योग्य नहीं होता, परन्तु इस भेदविज्ञानरूपी सागरका रस अर्थात् जल अत्यन्त शान्त है, आह्लाददायक है और लोकान्त तक छलक रहा है। अतः अवगाहनके योग्य है। यहाँ आचार्य महाराजने यह कामना प्रकट की है कि ससारके साथ प्राणी विभ्रम अर्थात् मिथ्यात्वको नष्टकर भेदज्ञानी होते हुए शान्तिका अनुभव करें, क्योंकि विना भेदज्ञानके परसे ममत्व नहीं हट सकता और परसे ममत्वके हटे विना शान्तिका अनुभव नहीं हो सकता।

आत्मख्याति-टीकाके रचयिता श्री अमृतचन्द्र स्वामीने इस समयसारका वर्णन एक नाटकके रूपमें प्रकट किया है। नाटकके प्रारम्भमें एक पूर्वर्ग नामका प्रकरण होता है, जिसमें नट रगभूमि सम्वन्धी विघ्नोकी शान्तिके लिये स्तवन आदि करते हैं। यहाँ पूर्वर्ग नामक प्रकरणको समाप्त करते हुए अमृतचन्द्राचार्यने भेदज्ञानका स्तवन किया है ॥ ३२ ॥

अब आगे जीव और अजीव दोनो एक होकर प्रवेश करते हैं। सो उन दोनोमें भेदको दिखलाने वाला जो ज्ञान है उसकी प्रशंसामें कलश-काव्य लिखते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

जीवाजीव-विवेकपुष्कलदृशा प्रत्याययत्पार्पदा-

नाससारनिवद्धवन्धनविधिष्वसाद्विशुद्ध स्फुटत् ।

आत्माराममनन्तधाममहसाध्यक्षेण नित्योदित

धीरोदात्तमनाकुल विलसति ज्ञान मनो ह्लादयत् ॥३३॥

अर्थ—जो जीव और अजीवके भेदको दिखलानेवाली विगल दृष्टिसे सभासदोको भिन्न द्रव्यकी प्रतीति कराता है, जो अनादि ससारसे बँधे हुए ज्ञानावरणादि कर्मोंका नाश करनेसे शुद्ध है, विकासरूप है, आत्मामें ही रमण करता है, अनन्त तेज स्वरूप है, प्रत्यक्ष तेजसे नित्य उदित है, धीर है, उदात्त है, आकुलतासे रहित है और मनको आह्लादित करनेवाला है ऐसा सम्यग्ज्ञान प्रकट होता है।

भावार्थ—सम्यग्ज्ञान मनको आनन्दरूप करता हुआ विकाशरूप उदित होता है। अनादि-

१. यन्नाट्यवस्तुन पूर्वं रङ्गविघ्नोपशान्तये ।

कुशीलना प्रकुर्वन्ति पूर्वैरङ्ग स उच्यते ॥ —साहित्यदर्पण परिच्छेद ६ ।

सभापति सभासम्या गायका वादका अपि ।

नटी नटश्च मोदन्ते यत्रान्योन्यान् रञ्जनात् ॥

अतो रङ्ग इति ज्ञेय पूर्वं यत्स प्रकल्पते ।

तस्मादयं पूर्वैरङ्ग इति विद्वद्भिर्बुध्यते ॥ —भावप्रकाशिका ।

कालसे आत्मा इसके बिना दुःखमय जीवन बिता रहा था और हीन मनुष्यके सदृश धनके अभावमें परम दुःखी था । पश्चात् धनके प्राप्त होनेसे जैसे रङ्ग मनुष्य सानन्द होता है, ऐसे ही सम्यग्ज्ञानके प्राप्त होनेपर आत्मा आह्लादभावको प्राप्त होता है । सम्यग्ज्ञान जीव और अजीवका स्वरूप दिखाकर सभासदोको यथार्थ प्रतीति कराता है, अनादिकालसे लगे हुए जो जानावरणादि कर्म हैं उनके बन्धनकी विधिको ध्वस्त करनेके कारण विशुद्ध है, पुष्पकी कलीके समान विकासको प्राप्त है, उसके रमणका स्थान आत्मा ही है अर्थात् पहले मोहके निमित्तसे परपदार्थमें जाता था, अब मोहका अभाव होनेसे स्वीय आत्मामें ही विश्रान्त हो गया, अनन्त ज्ञेय पदार्थों को जाननेवाला होकर भी आत्मतत्त्वमें ही रमण करता है, अनन्त प्रकाशमय है, प्रत्यक्ष तेजकर नित्य ही उदयरूप है, धीर है, उदात्त है अर्थात् मोहके सम्बन्धसे होनेवाले विकारी भावोंसे पहले विकृत था, पर अब मोहका अभाव होनेसे शुद्ध दर्पणकी तरह हो गया, केवल ज्ञेयोंके विम्ब पड़नेसे ज्ञेयाकारका व्यवहार होता है । तात्त्विकदृष्टिसे ज्ञानका परिणमन ज्ञानरूप ही है, आत्माके स्वरूपको नहीं जानकर पहले नाना प्रकारकी अकुलताओंसे युक्त था, अब यथार्थ प्रतीति होनेसे निराकुल हो गया ॥३३॥

आगे जीव और अजीवके एकरूप होकर प्रवेश करनेसे जीवका यथार्थ स्वरूप समझनेमें जो विभ्रम होता है उसे दिखाते हैं—

अप्याणमयाणंता मूढा हु परप्पवादिणो केई ।
 जीवं अज्झवसाणं कम्मं च तहा परूविति ॥४९॥
 अवरे अज्झवसाणेसु तिव्वमंदाणुभागगं जीवं ।
 मण्णंति तहा अवरे णोकम्मं चावि जीवो त्ति ॥४०॥
 कम्मस्सुदयं जीवं अवरे कम्माणुभागमिच्छति ।
 तिव्वत्तण-मंदत्तणगुणेहिं जो सो ह्वदि जीवो ॥४१॥
 जीवो कम्मं उहयं दोण्णि वि खलु के वि जीवमिच्छति ।
 अवरे संजोयेण दु कम्माणं जीवमिच्छंति ॥४२॥
 एवंविहा बहुविहा परमप्पाणं वदंति दुम्मेहा ।
 ते ण परमडुवाई णिच्छयवाईहिं णिदिट्ठा ॥४३॥

(पचकम्)

अर्थ—आत्माको नहीं जानते हुए तथा परको आत्मा कहते हुए कितने ही ऐसे मूढ हैं जो अध्यवसानरूप भावको जीव मान लेते हैं । कितने ही ऐसे मूढ हैं जो कर्मको ही जीव मानते हैं । कितने ही ऐसे मूढ हैं जो अध्यवसानभावोंमें तीव्र-मन्द अनुभागको जीव मान लेते हैं । बहुतसे ऐसे अज्ञानी जीव हैं जो नोकर्म—शरीरको ही जीव मान कर सतोप कर लेते हैं । कोई ऐसे है जो कर्मके उदयको ही जीव मानते हैं । कितने ही ऐसे हैं जो तीव्र और मन्दपनरूप गुणोंके द्वारा भेद-रूपको प्राप्त कर्मोंका अनुभाग ही जीव है ऐसा मानते हैं । बहुत वादी ऐसे हैं जो जीव और कर्मकी मिली हुई अवस्थाको जीव मानते हैं । और कितने ही ऐसे हैं जो कर्मोंके, सयोगसे होनेवाली परि-

णतिको जीव मानते हैं। इस प्रकार तथा अन्य भी बहुत प्रकारसे दुष्टबुद्धिवाले मिथ्यादृष्टि जीव परको आत्मा मानते हैं। परन्तु वे परमार्थवादी नहीं हैं, ऐसा निश्चयनयके जाननेवालोंने कहा है।

विशेषार्थ—निश्चयसे इस ससारमे जिन्होंने उस आत्मद्रव्यका असाधारण लक्षण नहीं जाना है वे नपुमकपनसे अत्यन्त मूढ होते हुए पारमार्थिक आत्माको नहीं जानकर परको आत्मा कहते हैं। परमार्थरूपसे जब तक वस्तुका यथार्थ परिज्ञान नहीं होता तभी तक मिथ्याज्ञानसे पदार्थके स्वरूपमे नाना प्रकारकी कल्पनाएँ हुआ करती हैं। जैसे—मानसरोवरका एक हंस देवयोगसे एक कूपपर पहुच गया। कूपका मण्डूक आगन्तुक हंसको देखकर पूछता है—महागय ! कहाँमे आपका आगमन हुआ ? हंस कहता है—हिमालय मध्यस्थित मानसरोवरसे आया हूँ। तब वह मण्डूक पूछता है—कितना बडा मानसरोवर है ? हंसने उत्तर दिया—बहुत भारी है। मेण्डकने एक पाव पसार दिया, क्या इतना बडा है ? हंसने कहा—नहीं भाई, बहुत भारी है। तब दूसरा पाव फैला दिया, क्या इतना बडा है ? हंसने कहा—नहीं, वह बहुत विस्तारसे है। तब मेण्डकने सर्वाङ्ग फैला दिया, क्या इतना विपुल है ? हंसने कहा—भाई, उसका विस्तारक्षेत्र बहुत विस्तृत है। तब मेण्डक समस्त कूपमे भ्रमणकर कहने लगा, यदि अधिक-से-अधिक होगा तो इतना होगा, यदि इससे भी विपुल है तो केवल कहनेकी बात है, है नहीं। इसी तरह आत्माके आभ्यन्तर स्वरूपसे जो अपरिचित हैं तथा शरीरादिकको ही जिन्होंने आत्मा मान रखा है वे उसका स्वरूप जाननेमे असमर्थ हैं। अतः जो कुछ अपनी कल्पनामे आ गया उसे ही जीव मान लेते हैं। उन्हीं मिथ्यावादियोंके थोडेसे भेदोका आचार्य विवेचन करते हैं—

कितने ही वादी ऐसे हैं जिनका कहना है कि नैसर्गिक राग-द्वेषसे कलुपित जो अध्यवसान भाव है वे ही तो जीव हैं क्योंकि रागद्वेषात्मक अध्यवसानभावसे भिन्न अगारके कृष्णपनकी तरह जीवकी उपलब्धि नहीं होती है। अर्थात् जैसे अगारसे भिन्न कृष्णपन नहीं देखा जाता, ऐसे ही रागद्वेषरूप कलुपित अध्यवसानभावसे भिन्न आत्माकी उपलब्धि नहीं होती है।

कितने ही वादी ऐसे हैं जिनका कहना है कि अनादि अनन्त अथवा पूर्वापरीभूत अवयवोमे एक ससरणरूप क्रियासे क्रीडा करता हुआ जो कर्म है वही जीव है क्योंकि इस कर्मसे भिन्न जीव अनुभवमे नहीं आता।

बहुतसे वादियोंका कहना है कि तीव्र और मन्द अनुभागसे जिनमे भेद है अर्थात् जिनमे कभी तो तीव्र रागादिक होते हैं और कभी मन्द रागादिक होते हैं। जब इनकी तीव्रता होती है तब यह हिंसादि कार्योंमे प्रवृत्ति करता है और जब इनकी मन्दता होती है तब दया आदि कार्योंमे प्रवृत्ति करता है। इस तरह तीव्र, मन्द अनुभागसे भेदको प्राप्त तथा दुःखदायक रागरससे पूरित अध्यवसानभावोकी जो सत्ति है वही जीव है क्योंकि इनसे भिन्न जीवकी उपलब्धि नहीं देखी जाती। यदि इनसे भिन्न जीवकी उपलब्धि आपके अनुभवमे आती है तो स्पष्टरीतिसे कहो, ससारमे रागादिक परिणामोके सिवाय अन्य कुछ नहीं देखा जाता। अतः इन्हींको जीव मानना उचित है, ऐसा बहुतसे ऊपरी दृष्टिवाले लोगोका प्रलाप है

नवीन और पुरानी अवस्थाके भेदसे प्रवृत्तिमे आ रहा जो शरीर है वही जीव है, क्योंकि उससे अतिरिक्त जीव देखनेमे नहीं आता। किमीने कहा भी है—

न जन्मन प्राङ् न च पञ्चताया*

परो विभिन्नेऽवयवे न चान्त ।

विशन्न निर्यन्न च दृश्यतेऽस्माद्

भिन्नो न देहादिह कश्चिदात्मा ॥ —(धर्मगर्भाम्युदयमें पूर्वपक्ष) ।

अर्थात् इस ससारमे जन्मसे पहले और मरनेके बाद तथा हाथ, पैर आदि अवयवके कट जानेपर, भीतर प्रवेग करता अथवा भीतरसे बाहर निकलता हुआ कोई जीव गरीरसे भिन्न दिखाई नहीं देता है ।

इस तरह नया और जीर्ण गरीर ही जीव है, ऐसा कितने ही वादी कहते हैं ।

ससार पुण्य और पापके विपाकसे ही पूरितावस्थ हो रहा है । अतः कर्मविपाक ही जीव है क्योंकि शुभ और अशुभ भावोको छोड़कर भिन्नरूपसे किसी जीवतत्त्वकी उपलब्धि नहीं होती, ऐसा बहुतसे वादियोका मन्तव्य है ।

कितने ही वादियोका यह मत है कि साता और असाताके भेदसे युक्त कर्मोका अनुभाग ही ससारमे देखनेमें आता है । जब साताकर्मका अनुभाग आता है तब सुख और जब असाता कर्मका अनुभाग आता है तब दुःख होता है । अतः सुख और दुःखको छोड़कर अन्य जीवकी सत्ता अनुभवमे नहीं आती है ।

कोई कहते हैं कि जिस प्रकार मज्जितावस्थामे दही और खाड मिलकर एक भासमान होते हैं उसी प्रकार आत्मा और कर्म इन दोनोकी मिली अवस्थाको ही जीवशब्दसे व्यवहृत करते हैं, क्योंकि उस अवस्थाको छोड़कर अन्य कोई जीव नहीं है, यदि होता तो अनुभवमे आता ।

अर्थक्रियामे समर्थ जो कर्मसंयोग है वही जीव है । जिस प्रकार आठ काठोका संयोग हो खट्वा है उसी प्रकार आठ कर्मोका संयोग ही जीव है, इनसे अतिरिक्त कोई भिन्न जीव नहीं है, ऐसा बहुतसे वादियोका मत है ।

इसी प्रकार और भी अनेक वादी परको आत्मा शब्दसे व्यवहृत करते हैं । परन्तु वे सब विपरीतवृद्धि वाले हैं, अतएव परमार्थवादी नहीं हैं, ऐसा निश्चयके जाननेवाले कहते हैं ॥३९,४०,४१,४२,४३॥

ये सब मिथ्यावादी क्यों हैं ? इसीका आगे आचार्य उत्तर देते हैं—

ए ए सव्वे भावा पुग्गलद्वपरिणामणिप्पण्णा ।

केवलजिणेहिं भणिया कह ते जीवो त्ति वुच्चति ॥४४॥

अर्थ—ये पूर्वमे कहे हुए अध्यवसान आदि सब भाव पुद्गलद्रव्यके परिणामसे निष्पन्न हुए हैं, ऐसा श्रीकेवली जिनेन्द्रने कहा है, तब वे जीव कैसे कहे जा सकते हैं ?

विशेषार्थ—क्योंकि अध्यवसानादिक जितने भाव हैं उन सबको सर्वज्ञ भगवान्ने पुद्गलद्रव्यमय कहा है । अतः ये सब भाव चैतन्यशून्य पुद्गलद्रव्यसे भिन्न चैतन्यस्वभाववाला जो जीवद्रव्य है उसरूप नहीं हो सकते । इस तरह आगम, युक्ति और स्वानुभवसे बाधित पक्ष होनेके कारण अध्यवसानादिक भावोको जीव माननेवाले जो वादी हैं वे परमार्थवादी नहीं हैं ।

‘अध्यवमानादयो भावा न जीवा ’ यही डममें आगम है, क्योंकि यह वचन परम्परासे चला आया है तथा डममे कोई वाक्य प्रमाण नहीं है । परम्परामे भी जो वाक्य चला आवे, किन्तु प्रत्य-

क्षादिक प्रमाणसे वाधित हो तो वह प्रमाणकोटिमें नहीं आ सकता । यह जो अध्यवसानादिक भाव हैं वे उपयोगकी तरह स्थायी नहीं हैं किन्तु मोहादि पौद्गलिक कर्मप्रकृतिके विपाकसे आत्मामें एक विभावपरिणति होती है उसीरूप होनेसे नैमित्तिक है, अस्थायी है, अत आत्मा नहीं है ।

स्वानुभवगर्भा युक्ति भी इसमें है, यही दिखाते हैं—निश्चयसे नैसर्गिक रागद्वेषसे कलुषित जो अध्यवसान भाव हैं वे जीव नहीं हैं क्योंकि जैसे कालिमासे भिन्न सुवर्ण है ऐसे ही अध्यवसान भावोंसे भिन्न चैतन्यस्वभाववाला जीव भी भेदज्ञानियोंके अनुभवमें प्रत्यक्ष आ रहा है । अनाद्यनन्त पर्यायोमें परिभ्रमण करानेरूप क्रियासे क्रीडा करनेवाला जो कर्म है वह जीव नहीं है क्योंकि कर्मसे भिन्न चैतन्यस्वभाववाले जीवका अनुभव भेदज्ञानियोंको स्वयं हो रहा है । निश्चय कर तीव्र-मन्द-रूपसे भिद्यमान दुःखदायक जो रागरसकी सतान है वह भी जीव नहीं है क्योंकि रागादिकसे भिन्न चैतन्यस्वभाववाले जीवका अनुभव भेदज्ञानियोंको होता है । इसमें सदेहको स्थान नहीं है क्योंकि सब प्रमाणोंसे अनुभव प्रमाणकी वलवत्ता आवालगोपाल विदित है । इसी तरह यह जो कहा था कि नई पुरानी अवस्थावाला जो शरीर है वही जीव है सो निश्चयसे विचार करनेपर असंगत ठहरता है क्योंकि शरीरसे भिन्न चैतन्यस्वभाववाला जीवतत्त्व ज्ञानियोंके ज्ञानमें आ रहा है । पुण्यपापरूपसे ससारपर आक्रमण करनेवाला कर्मका विपाक ही जीव है, यह कहना ठीक नहीं है, शुभ-अशुभ भावोंसे भिन्न चैतन्यस्वभाववाला जीव भेदज्ञानियोंके प्रत्यक्षज्ञानमें आ रहा है । सात्ता और असात्तारूपसे व्याप्त तीव्र तथा मन्दत्व गुणसे भेदको प्राप्त हुआ जो कर्मोंका अनुभाग है वही जीव है ऐसा कहना भी ठीक नहीं है क्योंकि सुख और दुःखसे भिन्न चैतन्यस्वभाववाला जीव स्व-सवेदनप्रत्यक्षके द्वारा तत्त्वज्ञानियोंके अनुभवमें आ रहा है । किन्हीं महानुभावोंका कहना है कि मज्जितावस्थामें जैसे दो पदार्थोंकी एक विजातीय अवस्था भासमान होती है ऐसे ही आत्मा और कर्म इन दोनोंको जो मज्जितावस्था अर्थात् मिथ्य दशा है वही जीव है, सो इनका यह कहना प्रमाणसे वाधित है क्योंकि चैतन्यस्वभावके द्वारा जीवका भिन्नरूपसे अनुभव होता है । इसी तरह किन्हीं वादियोंका यह कहना कि जिस तरह आठ काठके सयोगका नाम खाट है उसी तरह आठ कर्मोंका सयोग ही जीव है, ठीक नहीं है क्योंकि जिस प्रकार आठ काठके सयोगसे निर्मित खाटपर शयन करनेवाले पुरुषका खाटसे पृथक् अनुभव होता है उसी तरह आठ कर्मोंसे भिन्न चैतन्य स्व-भाववाले जीवका अनुभव पृथक् होता है ।

इस प्रकरणमें पुद्गलसे भिन्न आत्माका अपलाप करनेवाले वादियोंको साम्यभावसे समझना चाहिये, क्योंकि विवाद करनेसे पक्ष-पुष्टिकी प्रबलता होनेसे, समझना तो दूर रहा, प्रत्युत दोष हो जाता है । जब सब जीव चेतनागुणवाले हैं और सभी जीव ससार सम्वन्धी दुःखसे भीरु हैं तब उन्हें वह मार्गप्रदर्शन करना उचित है जिससे उन्हें शान्ति मिले । जिसे कामलारोग है वह जीव शङ्खको पीला कहता है । अब आप ही बताइये, कामलारोगी यदि शङ्खको पीला कहता तो उस अवस्थामें उसका वैसा कहना क्या मिथ्या है ? यद्यपि विषयकी अपेक्षा वह ज्ञान मिथ्या है परन्तु अन्तर्ज्ञेयाकारकी अपेक्षा भी क्या मिथ्या है ? अतः उसका कामलारोग जावे ऐसा उपाय करना योग्य है । केवल उसे मिथ्याज्ञानी कहनेसे न आपको लाभ है और न उसे । उसका रोग तो दूर करनेका प्रयास न किया जावे और उस अवस्थामें यह कहा जावे कि तुम्हारा ज्ञान मिथ्या है तो वह कदापि सन्मार्गपर नहीं आ सकता । इसी प्रकार मिथ्यात्व दशामें यह जीव यदि शरीरादिकको आत्मा माने तो उस दशामें उसे बुरा-भला कहना उसके मिथ्यात्वको पुष्ट करना है । अतः जहाँ

तक वने उसे साम्यभावसे पदार्थप्रणालीकी अवगति कराकर समीचीन मार्गमें लानेका प्रयत्न करना तत्त्वज्ञानियोंका कर्त्तव्य है। उससे उपेक्षा कर जीवकी अवहेलना करना क्या श्रेयोमार्गके पथिकोंको उचित है? सभव है, आपके सुमधुर सत्य उपदेशसे वह मिथ्यात्वसे च्युत होकर सम्यग्दर्शनका पात्र हो जावे। श्रीअमृतचन्द्र स्वामीने कहा है—‘इह खलु पुद्गलभिन्नात्मोपलब्धि प्रति विप्रतिपन्न साम्नेवैवमनुगास्य’ अर्थात् इस प्रकरणमें पुद्गलसे भिन्न आत्माकी उपलब्धि के प्रति विवाद करनेवाले पुरुषको शान्तिसे ही इस प्रकार समझाना चाहिये। किस तरह समझाना चाहिये? यह कलशा द्वारा कहते हैं—

मालिनीछन्द

विरम किमपरेणाकार्यकोलाहलेन

स्वयमपि निभृत सन् पश्य पण्माममेकम् ।

हृदयसरमि पुस पुद्गलाद्भिन्नधाम्नो

ननु किमनुपलब्धिर्भाति किञ्चोपलब्धिः ॥३४॥

अर्थ—रुकां, व्यर्थके विभिन्न कोलाहलसे क्या साध्य है? तूँ स्वय ही निश्चल होकर छह माह तक एक आत्मतत्त्वका अवलोकन कर—उसीका अभ्यास कर। फिर देख कि पुद्गलसे भिन्न तेजवाले आत्मतत्त्वकी हृदयरूपी सरोवरमें उपलब्धि होती है या अनुपलब्धि।

भावार्थ—अकार्य कोलाहलसे साध्यकी सिद्धि नहीं होती, अतः व्यर्थके वितण्डावादसे विरक्त होओ तथा अपने आप निश्चलवृत्तिको स्वीकारकर छह मास पर्यन्त हृदयरूपी सरोवरमें पुद्गलसे भिन्न तेजवाले चैतन्यपुरुषका अवलोकन करो, नियमसे उसकी प्राप्ति होगी, अनुपलब्धि की आगङ्गा मत करो।

पुरुषार्थ ही आत्मतत्त्वकी उपलब्धिमें कारण हैं। आज तक हम उस तत्त्वको कठिन-कठिन सुनकर वञ्चित रहे। वतलाओ तो सही, जिसके द्वारा ससार चल रहा है और जिसके प्रभावसे ही ससारमें नाना मतोंकी सृष्टि हुई। जिसके द्वारा ही ब्रह्मा, विष्णु, महेशकी कल्पना हुई और जिसके द्वारा ही इन कल्पनाजालोंको असत् ठहराया गया, उसीके जाननेमें हमें नाना प्रकारकी कठिनाईं वताईं जावे, यह सब हमारी दुर्बलता है। जो इन सब कल्पनाओंका स्रष्टा है वही आत्मदेव है, उसके आभ्यन्तरमें जो विकृत भाव हो रहे हैं उन्हें त्यागकर हमें अपने चैतन्यमात्र स्वरूपकी रक्षा करना चाहिये। शुद्ध स्वरूपके उत्पन्न करनेकी चेष्टा करना आवश्यक नहीं। आवश्यक यह है कि उसमें जो विकार आ गया है उसे त्याग देना चाहिये। जैसे जब वस्त्रमें स्नेहका सम्बन्ध हो जाता है तब उस वस्त्रकी धूलि आदिके सम्बन्धसे मलिनावस्था हो जाती है। उस समय जो वृद्धिमान् मनुष्य हैं वे उस वस्त्रमें परपदार्थके सम्बन्धसे जो स्निग्धता आ गई थी उसे हटाते हैं। उसके हटनेसे वस्त्रकी स्वच्छताका विकास स्वयमेव हो जाता है। इसी तरह आत्मामें परपदार्थके ससर्गसे जो राग-द्वेष-मोहरूप मलिन परिणति हो रही है तथा जिसके द्वारा यह आत्मा अनन्त संसारके दुःखोंका पात्र बन रहा है, सर्वप्रथम उसी मलिन परिणतिको त्यागना चाहिये। उसके जाते ही देखोगे कि आत्मा स्वयं शान्तिका पिण्ड है, शान्ति कहींसे आती नहीं है, दुःखमें भगवन क्या कहींसे आता है? उसके फोक भागको निकाल दो, वह वस्तु तो उसमें स्वयं विद्यमान है। व्यर्थ दुःखी होनेसे कोई तत्त्व निकलने वाला नहीं है।

यहाँ आत्मतत्त्वकी उपलब्धिके लिये छह माह तक अभ्यास करनेकी जो बात कही गई है वह उत्कृष्टताकी अपेक्षासे है। वैसे अन्तर्मुहूर्तके अभ्याससे भी उसका विकास हो जाता है। यह आत्मा अनादि कालसे परपदार्थके सहवाससे स्वकीय तत्त्वकी ओर लक्ष्य नहीं देता, यही उसके आत्मतत्त्वकी अनुपलब्धिका कारण है। अतः स्वकीय तत्त्वकी ओर लक्ष्य देनेका प्रयास करना चाहिये ॥ ४४ ॥

आगे शिष्यका प्रश्न है कि ये अध्यवसानादि भाव भी तो चेतनानुयायी प्रतिभासमान होते हैं, अतः इन्हे पुद्गल कैसे माना जावे ? इसका उत्तर देते हैं—

अद्विविहं पि य कम्मं सव्वं पुग्गलमयं जिणा विति ।

जस्स फलं तं वुच्चइ दुक्खं ति विपच्चमाणस्स ॥४५॥

अर्थ—आठो प्रकारके सभी कर्म पुद्गलमय हैं ऐसा जिनेन्द्र भगवान् कहते हैं। उदयमे आते हुए जिन कर्मोंका फल दुःख है ऐसा कहा जाता है ॥

विशेषार्थ—अध्यवसानादिक भावोंका जनक जो आठ प्रकारका कर्म है वह सबका सब पुद्गलमय है, ऐसा सकलज्ञ—सर्वज्ञ जिनेन्द्रदेवका कथन है। जब इस कर्मके विपाकका काल आता है तब उससे जो फल प्राप्त होता है वह अनाकुलतालक्षण मुखरूप आत्मस्वभावसे विलक्षण होनेके कारण दुःख कहा जाता है। अर्थात् ये कर्म जब विपाककालमे अपना रस देते हैं तब आत्मा दुःखी हो जाता है। आकुलतारूप लक्षणसे युक्त यह अध्यवसानादिक भाव भी इसी दुःखमे गर्भित है। इसलिये इनमे चेतनाके अन्वयका विभ्रम होनेपर भी ये आत्माके स्वभाव नहीं हैं किन्तु पुद्गलस्वभाव हैं। परमार्थसे आत्मा ज्ञाता-द्रष्टा है परन्तु अनादि कालसे इसके कर्मोंका सम्बन्ध चल रहा है। उन कर्मोंका उदय होनेपर नाना प्रकारके आकुलतामय परिणाम द्वारा दुःखी हो जाता है। इसीसे ये जो अध्यवसानादिक भाव हैं वे सब दुःखमय हैं। यद्यपि इनमे चेतनपनका विभ्रम होता है तो भी तत्त्वदृष्टिसे ये चेतन नहीं हैं, कर्मजन्य हैं। अतएव निमित्तकी मुख्यतासे पुद्गल हैं ॥ ४५ ॥

अब यहाँ पर यह आशङ्का होती है, यदि ये अध्यवसानादिक भाव पुद्गलके हैं तो सर्वज्ञके आगममे इन्हे जीव-भाव कैसे कहा ? इसके उत्तरमे आचार्य गाथासूत्र कहते हैं—

ववहारस्स दरीमणमुवण्णो वण्णिदो जिणवरेहिं ।

जीवा एदे सव्वे अज्झवसाणादयो भावा ॥४६॥

अर्थ—ये अध्यवसानादिक सब भाव जीव हैं ऐसा जिनेन्द्र भगवान्ने जो उपदेश कहा है वह व्यवहारनयका मत है अर्थात् श्री जिनेन्द्रदेवने अध्यवसानादिक सम्पूर्ण भावोंको व्यवहारनयसे जीवके हैं, ऐसा कहा है।

विशेषार्थ—ये सम्पूर्ण अध्यवसानादिक भाव जीव हैं, यह जो पमस्त पदार्थके जानने वाले सर्वज्ञ भगवान्ने कहा है वह व्यवहारनयका मत है। यद्यपि व्यवहारनय अभूतार्थ है तो भी जिस प्रकार म्लेच्छोंको समझानेके लिये म्लेच्छ भाषाका अङ्गीकार करना उचित है उमी प्रकार व्यव-

हारी जीवोको परमार्थका प्रतिपादक होनेमे तीर्थकी प्रवृत्तिके निमित्त उपमार्थ होनेपर भी व्यवहारनयका दिखलाना न्यायमगत है। अर्थात् व्यवहारनय सर्वथा असत्य नहीं है। अतः उसके आलम्बनसे पदार्थका प्रतिपादन करना उचित है। अन्यथा व्यवहारके बिना परमार्थनयने जीव शरीरसे सर्वथा भिन्न दिखाया गया है, उस दशमे जिन प्राण भग्मका निःशुद्ध उपमर्दन करनेसे हिंसा नहीं होनी उमी प्रकार प्रमत्तवावर्जीवोका निःशुद्ध उपमर्दन करनेसे हिंसा नहीं होगी और हिंसाके न होनेसे वन्धका अभाव हो जायगा, वन्धके अभावे रागका अभाव ही जायगा। इसके अतिरिक्त रागी, द्वेषी और मोही जीव वन्धको प्राण होना है उसे गैरा उपदेश देना चाहिये कि जिनमे वह राग, द्वेष, मोहसे छूट जावे, यह जो आचार्योंने मोक्षका उपाय बताया है वह व्यर्थ हो जावेगा, क्योंकि परमार्थमे जीव, राग, द्वेष, मोहसे भिन्न ही दिखाया जाना है। जब भिन्न है तब मोक्षके उपाय स्वीकार करना असमगत होगा और उस तरह मोक्षका भी अभाव हो जायगा^१।

भावार्थ—परमार्थनयका यदि सर्वथा यह आशय लिया जाय कि जीव रागी और रागादिक-से सर्वथा भिन्न है, तो जैसे पुद्गलके घातसे हिंसा नहीं होती उसी तरह एकेन्द्रिय, विबलत्रय तथा असजी-सजी जीवके घातसे भी हिंसा नहीं होगी और हिंसाके अभावमें वन्ध भी नहीं होगा। इसी तरह रागादि तो जीवके सर्वथा ही नहीं, यह माना जाय तो रागादिकके निवारणके लिये व्रत, तपश्चरण आदिका जो उपदेश है वह सर्वथा विफल होगा। मोक्षके कारणोंका अभाव होनेसे मोक्षका भी अभाव हो जायगा, अतः व्यवहारनयसे आत्माका ही शरीर है और अशुद्ध निश्चयनयसे रागादिक आत्माके ही चारित्रगुणके विकार हैं। द्रव्यप्राण—पञ्च इन्द्रियाँ, मन, वचन, काय ये तीन बल, श्वासोच्छ्वास तथा आयु ये यथासम्भव एकेन्द्रियादि जीवोंके जानना चाहिये। अर्थात् एकेन्द्रियके चार प्राण होते हैं—स्पर्शनेन्द्रिय, कायबल, आयु और श्वासोच्छ्वास। द्वीन्द्रिय जीवके स्पर्शन और रसना ये दो इन्द्रियाँ, कायबल और वचन बल तथा आयु और श्वासोच्छ्वास ये छह प्राण होते हैं, त्रीन्द्रिय जीवके उक्त छह तथा घ्राणेन्द्रिय इस तरह ग्रात प्राण होते हैं, चतुरिन्द्रिय जीवके उक्त सात तथा चक्षुरिन्द्रिय इस तरह आठ प्राण होते हैं, असजी पञ्चेन्द्रियके श्रवणेन्द्रिय और होनेसे नव प्राण होते हैं और सजी पञ्चेन्द्रियके मनोबल अधिक होनेसे दश प्राण

१ व्यवहारो हि व्यवहारिणा भ्लेच्छभापेव भ्लेच्छाना परमार्थप्रतिपादकत्वादपरमार्थोऽपि तीर्थप्रवृत्तिमित्तं दर्शयितुं न्याय्य एव, तमन्तरेण तु शरीराज्जीवस्य परमार्थतो भेददर्शनात् त्रसस्थावराणा भस्मन इव निःशुद्धमुपमर्दनेन हिंसाऽभावाद्भवत्येव वन्धस्याभावः। तथा रक्तो द्विष्टो विमूढो जीवो द्रव्यमानो मोचनीय इति रागद्वेषमोहैर्म्यो जीवस्य परमार्थतो भेददर्शनेन मोक्षोपायपरिग्रहणाभावात् भवत्येव मोक्षस्याभावः ॥ ४६ ॥ —अमृतचन्द्राचार्यकृतात्मख्याति-टीका।

यद्यप्ययं व्यवहारनयो वहिर्द्रव्यालम्बनत्वेनाभृतार्थस्तथापि रागादिवहिर्द्रव्यालम्बनरहितविशुद्धज्ञान-दर्शनस्वभावस्वावलम्बनसहितस्य परमार्थस्य प्रतिपादकत्वाद् दर्शयितुमुचितो भवति। यदा पुनर्व्यवहारनयो न भवति तदा शुद्धनिश्चयनयेन त्रसस्थावरजीवा न भवन्तीति मत्वा निःशुद्धोपमर्दनं कुर्वन्ति जनाः। ततश्च पुण्यरूपघर्माभाव इत्येकं दूषणं, तद्यत्र शुद्धनयेन रागद्वेषमोहरहितं पूर्वमेव भुक्तो जीव-स्तिष्ठतीति मत्वा मोक्षार्थमनुष्ठानं कोऽपि न करोति ततश्च मोक्षाभाव इति द्वितीयं च दूषणम्। तस्माद् व्यवहारनयव्याख्यानमुचितं भवतीत्यभिप्रायः ॥ ४६ ॥ —तात्पर्यवृत्तिः।

होते हैं। व्यवहारमे इन प्राणोंके संयोगसे जीव संसारमे जीता है और इनका वियोग होनेसे मरण अवस्थाको प्राप्त होता है। निश्चयसे सुख, सत्ता, चैतन्य और बोध ये प्राण जीवके हैं।

अब विचार करो, जब ये दश प्राण पुद्गलसे जायमान होनेके कारण पुद्गलके ही हैं तब इनके घातसे आत्माका घात कैसे माना जावे? और आत्माका घात न होनेमे हिंसाका मानना निरर्थक है। पर यह कहना या मानना ठीक नहीं है क्योंकि इनके घातमे सक्लेश परिणाम होते हैं और वे ही सक्लेश परिणाम हिंसाके कारण हैं। यह प्राण तो अतिसान्निध्यकी वस्तु हैं, पुत्रादिकोंके वियोगमे जीवोंके आत्मापर परिणाम देखे जाते हैं। अथवा पुत्रादि भी दूर रहो, धनादि पदार्थोंके नष्ट होने पर आत्मा दुःखी होता है। परमार्थसे हिंसाका कारण, हिंसा करने वालेका कपायभाव है। परकी हिंसा हो या न हो, प्रमत्तयोगके सद्भावमे हिंसा होती है। अतएव श्रीगुरुओंने लिखा है^१—जीव मरो, चाहे मत मरो, जिनकी अयत्नाचारसे प्रवृत्ति होती है उनके नियमसे हिंसा होती है और जहाँ पर यत्नाचारपूर्वक प्रवृत्ति है वहाँ बाह्यमे जीवका घात हो अथवा न हो, हिंसा नहीं होती। जैसे तपोधन यतीन्द्र ईर्यासमित्तिपूर्वक गमन कर रहे हैं, चार हाथ प्रमाण पृथिवीको सावधानतापूर्वक देख कर पैर उठाते हैं उस समय यदि कालका प्रेरा सूक्ष्म जीव उनके पगतलके नीचे दबकर मरणको भी प्राप्त हो जावे तो भी तपोधन यतीन्द्र हिंसाके भागी नहीं, क्योंकि उनके प्रमाद नहीं है ॥ ४६ ॥

अब किस दृष्टान्तसे इस व्यवहारकी प्रवृत्ति हुई? यही कहते हैं—

राया ह्यु णिग्गदो त्ति य एसो वलसमुदयस्स आदेसो ।

ववहारेण दु उच्चदि तत्थेको णिग्गदो राया ॥४७॥

एमेव य ववहारो अज्झवसाणादिअण्णभावाणं ।

जीवो त्ति कदो सुत्ते तत्थेको णिच्छिदो जीवो ॥४८॥

(जुगलं)

अर्थ—जिस तरह जहाँ पर सेनाका समुदाय निकलता है वहाँ पर व्यवहारसे यह कथन होता है कि यह राजा निकला। निश्चयसे विचार किया जाये तो सेनासमुदायसे राजा भिन्न पदार्थ है परन्तु व्यवहारसे ऐसा कथन होता है कि राजा निकला, परमार्थसे राजा एक है। इसी तरह अध्यवसानादिक तो अन्य भाव हैं उनको परमागममे 'जीव हैं' ऐसा व्यवहारसे निरूपण किया है, निश्चयसे विचार किया जावे तो जीव एक ही है।

१ मरदु व जियदु व जीवो अयदाचारस्स णिच्छिदा हिंसा ।

पयदस्स णत्थि वधो हिंसामत्तेण समिदस्स ॥ —प्रवचनसार गाथा २१७ ।

२ उच्चालयमिह पाए इरियासमिदस्स णिग्गमत्थाए ।

आवावेज्ज कुल्लिग मरिज्ज त जोगमासेज्ज ॥ १ ॥

ण हि तस्स तण्णिमित्तो वधो सुहुमो वि देसिदो समये ।

मुच्छा परिग्गहो च्चिय अज्झप्पमाणदो दिट्ठो ॥ २ ॥ —प्रवचनसार तात्पर्यवृत्ति ॥

विशेषार्थ—जैसे—‘यह राजा पञ्च योजनके विस्तारको व्याप्त कर निकल रहा है’ इस कथनमे निश्चयसे परामर्ग किया जावे तो एक राजाका पञ्च योजन क्षेत्रमे विस्तार होना अलीक है, तो भी व्यवहारी मनुष्योका सेनासमूहमे ‘राजा’ ऐसा व्यवहार होता है और इसलिए व्यवहार-दृष्टिसे वह अलीक भी नहीं है। परमार्थसे यद्यपि राजा एक है और उसका पञ्चयोजन विस्तारमे सद्भाव होना असंभव है तथापि राजा सम्बन्धिनी सेना होनेसे उस स्थलमे यह व्यवहार उपयुक्त ही है। इसी तरह यह जीव सम्पूर्ण रागस्थानोमे व्याप्त होकर रहता है, यह कथन होता है। परन्तु निश्चयसे विचारा जावे तो एक जीवका समस्त रागादिस्थानोमे व्याप्त होकर रहना अलीक है क्योंकि परमार्थसे जीव एक ही है। पर्यायदृष्टिसे देखा जावे तो ये अध्यवसानादिक भाव जीवके ही परिणमनविशेष है और जबतक जीवके मोहादिक कर्मोके सम्बन्धसे ससार है तबतक ये सब नियमसे होते रहेगे। फिर भी द्रव्यदृष्टिसे आत्मा एक ही है क्योंकि सामान्यदृष्टिमे विशेष कथन गौण रहता है ॥४७, ४८॥

अब शिष्यका यह प्रश्न है कि यदि वे अध्यवसानादिक भाव जीव नहीं हैं तो एक टड्कोत्कीर्ण परमार्थ जीवका क्या स्वरूप है? आचार्य इसका उत्तर देते हैं—

अरसमरूपमगंधं अव्यक्तं चेदणागुणमसदं ।

जाण अलिङ्गग्रहण जीवमणिद्दिसंठाणं ॥४९॥

अर्थ—हे भव्य ! तू आत्माको ऐसा जान कि वह रसरहित है, रूपरहित है, गन्धरहित है, अव्यक्त है अर्थात् स्पर्शरहित है, शब्दरहित है, अलिङ्ग ग्रहण है अर्थात् किसी खास लिङ्गसे उसका ग्रहण नहीं होता तथा जिसका कोई आधार निर्दिष्ट नहीं किया गया है ऐसा है किन्तु चेतनागुणवाला है। आत्मामे यह चेतना ही ऐसा विलक्षण गुण है जो अपना और परका प्रतिभास कर रहा है। इसी गुणकी सामर्थ्य है कि वह स्वपरको बोधित करा रहा है। इसके अभावमे सर्वत्र अन्धकार ही है।

विशेषार्थ—वस्तुस्वरूपके प्रतिपादनके दो अङ्ग हैं—पहला पररूपापोहन अर्थात् परमे उसकी व्यावृत्ति करना और दूसरा स्वरूपोपादान अर्थात् अपने रूपका ग्रहण करना। यहाँ जीवपदार्थका वर्णन करते हुए आचार्य महाराजने दोनो अङ्गोको अपनाया है। प्रथम अङ्गमे परकी व्यावृत्ति करते हुए कहा है कि जीव रस, रूप, गन्ध, स्पर्श, शब्द, लिङ्ग तथा आकारसे रहित है क्योंकि ये सब पुद्गलके धर्म हैं और दूसरे अङ्गमे स्वरूपका ग्रहण करते हुए कहा है कि वह चेतनागुणसे सहित है अर्थात् चेतना जीवका स्वगुण है और रसादिक साथमे लगे हुए पुद्गलके गुण हैं। इन्ही अङ्गोका स्पष्ट वर्णन इस प्रकार है—

जो आत्मा है वह पुद्गलद्रव्यके गुणोसे भिन्न है क्योंकि पुद्गल और जीव भिन्न-भिन्न लक्षण वाले हैं, यही दिखाते हैं—आत्मा पुद्गलद्रव्यसे भिन्न है क्योंकि रसगुण उसमे नहीं है, जिसमे रसगुण नहीं वह पुद्गलद्रव्यसे भिन्न है। और आत्मा स्वयं रसगुणात्मक नहीं, इससे पुद्गलद्रव्यका गुण भी नहीं है। परमार्थसे आत्मा पुद्गलद्रव्यका स्वामी भी नहीं है। इसीसे द्रव्येन्द्रियके अवष्टम्भसे रसरूप नहीं है तथा भावेन्द्रियके अवलम्बनसे भी रसरूप नहीं है क्योंकि आत्मामे स्व-

भावसे क्षायोपशामिक भावका अभाव है। आत्माका जो ज्ञान है वह सकल ज्ञेय साधारण है अर्थात् सब ज्ञेयोको जाननेकी सामर्थ्यसे युक्त है। अतः अकेले रसज्ञानके सद्भवसे भी रसरूप नहीं है। ज्ञेयोको जाननेवाला ज्ञान है परन्तु ज्ञेयरूप नहीं हो जाता। अतः रसके ज्ञानका आश्रय होनेपर भी स्वयं रसरूप परिणत नहीं है। इस तरह छह प्रकारसे आत्मा रसरूप न होनेसे अरस है। इसी तरह रूप, गन्ध तथा स्पर्शका भी निषेध जानना चाहिये। अर्थात् आत्मा न रूपस्वरूप है, न गन्धरूप है और न स्पर्शरूप है। रूप, रस, गन्ध और स्पर्श तो पुद्गलके गुण हैं। सो जिस प्रकार आत्मा इन पुद्गलके गुणोंसे रहित है उसी प्रकार पुद्गलद्रव्यके पर्यायरूप भी नहीं है अर्थात् पौद्गलिक पर्यायोसे रहित है। आत्मा पुद्गलद्रव्यसे अन्य है अतएव शब्दपर्यायरूप नहीं है। तथा पुद्गलद्रव्यकी पर्याय आत्मा नहीं है अतएव शब्दपर्यायरूप नहीं है। द्रव्यइन्द्रियके अवष्टम्भसे भी शब्दपर्यायरूप नहीं है क्योंकि परमार्थसे पुद्गलद्रव्यका स्वामी नहीं है। स्वभावसे क्षायोपशामिक भाव आत्मामे नहीं है अतएव भावेन्द्रियके अवलम्बनसे भी शब्दरूप नहीं है। आत्माका ज्ञान सकल ज्ञेय-साधारण है अतः केवल शब्दज्ञानरूप न होनेसे भी आत्मा शब्दरूप नहीं है, इस तरह छह प्रकारसे पुद्गलपर्यायसे भी आत्मा भिन्न है। अब अनिर्दिष्ट सस्थानको कहते हैं—

द्रव्यान्तर जो पुद्गल द्रव्य है उसके द्वारा रचित शरीरके सस्थान (आकार विशेष) के द्वारा आत्माके सस्थानका निरूपण होना अशक्य है। जिनके सस्थान नियत नहीं ऐसे अनन्त शरीरोमे नियत स्वभावसे रहता है अतः शरीरके सस्थानोंसे भी उसके सस्थानका निर्णय नहीं हो सकता है। सस्थाननामकर्मका विपाक पुद्गलोमे है अतः इससे भी आत्माके सस्थानका निर्णय नहीं हो सकता। भिन्न-भिन्न आकारसे परिणमने वाले जो समस्त पदार्थ हैं वे ज्ञानमे प्रतिबिम्बित होते हैं अर्थात् ज्ञान ज्ञेयोके निमित्तसे तद्-तद् ज्ञेयोके आकार परिणमन करता है फिर भी अखिल लोकके सबलनसे शून्य रहता है, केवल अपनी निर्मल अनुभूतिरूप ही रहता है अतएव आत्माका कोई निर्दिष्ट सस्थान नहीं है। इस तरह चार हेतुओंसे भी आत्मा अनिर्दिष्ट सस्थान है। अब अव्यक्त वतानेका उपक्रम करते हैं—

षड्द्रव्यात्मक लोक है। वह ज्ञेय है तथा व्यक्त है, उससे जीव अन्य है अर्थात् लोक व्यक्त है जीव व्यक्त नहीं, इससे अव्यक्त है। कषायका समूह जो भावकभाव है वह व्यक्त है उससे जीवनामक पदार्थ भिन्न है, इसलिये भी आत्मा अव्यक्त है। चित्सामान्यमे चैतन्यकी सब व्यक्तियाँ अन्तर्भूत हो जाती हैं इसलिये भी अव्यक्त है। क्षणिकव्यक्तिमात्रके न होनेसे भी अव्यक्त है। व्यक्त और अव्यक्त ये दोनों भाव मिश्ररूपसे यद्यपि इसमे भाममान होते हैं तो भी केवल व्यक्त भावका स्पर्श नहीं करता है इस कारण भी अव्यक्त है। निश्चयसे आत्मा स्वयमेव बाह्य और आभ्यन्तर स्पष्ट रूपसे प्रतिभासमान होनेपर भी व्यक्तरूपको स्पर्श नहीं करता, इससे भी अव्यक्त है। इस तरह छह हेतुओंसे आत्माको अव्यक्त कहा।

इस प्रकार रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, शब्द, सस्थान तथा व्यक्त स्वरूपके अभाव होनेपर भी स्वसवेदन प्रत्यक्षके बलसे अपने आप प्रत्यक्षका विषय होनेसे केवल अनुमानका गोचर भी नहीं, इससे आत्मा अलिङ्गग्रहण कहा जाता है अर्थात् आत्मा स्वसवेदन प्रत्यक्षका विषय है तब उसका लिङ्ग द्वारा अनुमान करना व्यर्थ है।

इस तरह परापोहन अर्थात् परद्रव्यकी व्यावृत्तिपूर्वक जीवद्रव्यका वर्णन कर अब स्वरूपोपादान अर्थात् स्वकीयगुणग्रहणपूर्वक जीवद्रव्यका वर्णन करते हैं—

वह जीवद्रव्य चेतनागुणसे सदा अन्तरङ्गमे प्रकाशमान है, इससे चेतनागुणवाला है। वह चेतनागुण सम्पूर्ण एकान्तवादियोंकी समस्त विप्रतिपत्तियो—विरोधोका निराकरण करनेवाला है, उसने अपना सर्वस्व भेदज्ञानियोंको सौंप दिया है, सम्पूर्ण लोकालोकको ग्रासीभूत कर अर्थात् अपने ज्ञानका विषय बनाकर बहुत भारी तृप्तिके भारसे मन्थर हुएकी तरह वह अपने स्वरूपसे किञ्चिन्मात्र भी चलायमान नहीं होता तथा अन्य द्रव्यसे असाधारण है, अर्थात् आत्माके अतिरिक्त अन्य द्रव्योसे इसका अस्तित्व नहीं, अत जीवका स्वभावभूत होकर स्वय अनुभवमे आ रहा है, ऐसे चेतनागुणके द्वारा ही आत्माका अस्तित्व है। अरस-अरूपत्व आदि धर्म तो जीवके सिवाय धर्म, अधर्म, आकाश और कालद्रव्यमे भी विद्यमान हैं, अत. उनके द्वारा पुद्गलद्रव्यसे व्यावृत्ति होनेपर भी अन्य अजीव द्रव्योसे व्यावृत्ति न होनेसे जीवका अस्तित्व सिद्ध नहीं किया जा सकता। जीवका अस्तित्व तो एक चेतनागुणके द्वारा ही होता है। इस तरह चेतनागुणसे युक्त, निर्मल प्रकाशका धारक, एक टङ्कोत्कीर्ण भगवान् आत्मा ज्योतिस्वरूप विराजमान है ॥४९॥

यही भाव श्रीअमृतचन्द्र स्वामी कलशाके द्वारा प्रकट करते हैं—

मालिनीछन्द

सकलमपि विहायाह्वाय चिच्छक्तिरिक्त

स्फुटतरमवगाह्य स्व च चिच्छक्तिमात्रम् ।

इममुपरि चरन्त चारु विश्वस्य साक्षात्

कलयतु परमात्मात्मानमात्मन्यनन्तम् ॥३५॥

अर्थ—हे भव्य जीवो ! चैतन्यशक्तिसे रहित समस्त अन्यभावोका शीघ्र ही परित्याग कर तथा चैतन्यशक्तिरूप निजस्वभावमे अच्छी तरह अवगाहन कर समस्त विश्वके ऊपर विचरण करते हुए अर्थात् सबसे पृथक् अनुभवमे आते हुए परमात्मस्वरूप अविनाशी आत्माका अपनी आत्मामे ही अनुभव करो ।

भावार्थ—हे भव्यलोको ! केवल एक अपने निजात्माका निज आत्मामे अनुभव करो । उसके लिये चिच्छक्तिसे भिन्न जो भाव हैं—चाहे वे द्रव्यरूप हो, चाहे गुणरूप हो अथवा चाहे कर्मनिमित्तसे जायमान औदयिक आदि विभावरूप हो—उन सबका शीघ्र ही त्याग करना आवश्यक है तथा चिच्छक्तिमात्र अर्थात् रागादिककी पुष्टिसे रहित मात्र ज्ञायकशक्तिरूप निजस्वरूपमे अच्छी तरह अवगाहन करना—उसीका मनन करना अपेक्षित है । वह निज आत्मा स्वपरात्रभासक होनेसे समस्त लोकके ऊपर विचरण करता है अर्थात् उसकी सत्ता सबसे पृथक् अनुभूतिमे आती है, वह परमात्मस्वरूप है अर्थात् पर्यायार्थिकनयसे यद्यपि एकेन्द्रियादि पर्यायोमे परिभ्रमण करता हुआ रागी, द्वेषी और अज्ञानी हो रहा है तथापि द्रव्यदृष्टिसे वह परमात्माके समान सर्वज्ञ-वीतराग है तथा अनन्त अविनाशी है ॥३५॥

अनुष्टुप्छन्द

चिच्छक्तिव्याप्तसर्वस्वसारो जीव इयानयम् ।

अतोऽतिरिक्ता सर्वेऽपि भावा. पौद्गलिका षमी ॥३६॥

अर्थ—चैतन्यशक्तिसे व्याप्त है सर्वस्वसार जिसका ऐसा जीव तो इतने मात्र है और इसके सिवाय जितने भी भाव हैं वे सभी पुद्गलमय हैं ।

भावार्थ—आत्माका सर्वस्वसार चेतनाशक्तिसे व्याप्त है । इससे शून्य जो भी भाव हैं वे सब पुद्गलजन्य होनेसे पुद्गलके ही हैं उनमे आत्माका अस्तित्व खोजना शक्यशुद्धके तुल्य है । यहाँ ज्ञानावरणादिक द्रव्यकर्म तथा शरीर तो स्पष्ट ही पुद्गलद्रव्यके परिणमन होनेसे पौद्गलिक हैं परन्तु रागादिक भावकर्मको भी पुद्गलके निमित्तसे उत्पन्न होनेके कारण पौद्गलिक कहा है । यह निमित्तकी मुख्यतासे कथन है । उपादानकी मुख्यतासे वे आत्माके ही विकारी भाव हैं ॥३६॥

आगे इसीका विशेष विवरण जाचार्य छह गाथाओमे कहते हैं—

जीवस्स णत्थि वण्णो ण वि गधो ण वि रसो ण वि य फासो ।
 ण वि रूवं ण सरीरं ण वि सठाण ण संहणण ॥५०॥
 जीवस्स णत्थि रागो ण वि दोसो णेव विज्जदे मोहो ।
 णो पञ्चया ण कम्म णोक्कम्म चावि से णत्थि ॥५१॥
 जीवस्स णत्थि वर्गो ण वर्गणा णेव फड्डया केई ।
 णो अज्झप्पट्टाणा णेव य अणुभायठाणाणि ॥५२॥
 जीवस्स णत्थि केई जोयट्टाणा ण बंधठाणा वा ।
 णेव य उदयट्टाणा ण मग्गणट्टाणया केई ॥५३॥
 णो ठिदिवंधट्टाणा जीवस्स ण संकिलेसठाणा वा ।
 णेव विसोहिट्टाणा णो संजमलद्धिठाणा वा ॥५४॥
 णेव य जीवट्टाणा ण गुणट्टाणा य अत्थि जीवस्स ।
 जेण तु एदे सच्चे पुग्गलदन्वस्स परिणामा ॥५५॥

(षट्कम्)

अर्थ—जीवके न वर्ण है, न गन्ध है, न रस है, न स्पर्श है, न रूप है, न शरीर है, न सस्थान है, न सहनन है । जीवके न राग है, न द्वेष है, न मोह है, न प्रत्यय (आस्रव) है, न नौ-कर्म है । जीवके न वर्ग है, न वर्गणा है, न स्पर्धक है, न अध्यात्मस्थान है, न अनुभागस्थान है । जीवके न कोई योगस्थान है, न वन्धस्थान है, न उदयस्थान है, न मार्गणास्थान है । जीवके न स्थितिवन्धस्थान है, न सकलेशस्थान है, न विशुद्धिस्थान है, न सयमलब्धिस्थान है । जीवके न जीवस्थान है और न गुणस्थान है क्योंकि ये सब पुद्गलद्रव्यके परिणमन है ।

विशेषार्थ—जो वस्तु जिसका परिणाम होती है, वह उसी रूप होती है, यह नियम है । अतः ये वर्णादिक जब पुद्गलके परिणाम है तब पुद्गलके ही होंगे, इन्हे जीव मानना न्यायपथका अनुसरण नहीं करना है ।

जो काला, हरा, पीला, लाल, सफेद वर्ण है वह रूपगुणका परिणमनविशेष है । रूपगुण

पुद्गलका गुण है अतः ये सब रूपगुणके पर्यायरूपसे अभिन्न हैं और रूप पुद्गलद्रव्यका गुण है अतः वह पुद्गलका ही है, जीवका नहीं है, क्योंकि पुद्गलद्रव्यका परिणमनमय होनेसे वह निज अनुभूतिसे भिन्न है। इस लिए आत्माके ज्ञानमे रूप भासमान होता है क्योंकि ज्ञेय है। जो ज्ञेय है वह ज्ञान नहीं होता, ज्ञेयनिमित्तिक जो ज्ञानका परिणमन होता है उस परिणमनका ज्ञानके साथ तादात्म्य है, उसीका अनुभव ज्ञानमे होता है, किन्तु जो बाह्य ज्ञेय है वह ज्ञानसे अत्यन्त भिन्न है उसका अनुभव ज्ञानमे नहीं होता, परन्तु मोही जीवको बाह्य ज्ञेयका ही अनुभव ज्ञान द्वारा होता है। जो सुगन्ध और दुर्गन्ध है वह भी जीव नहीं है क्योंकि पुद्गलद्रव्यका परिणाम है, अतएव अनुभूतिसे भिन्न है। कटुक, कपाय, तिक्त, अम्ल, मधुररूप रसका जो परिणमन हो रहा है वह सब परिणमन जीव नहीं है क्योंकि वह पुद्गलद्रव्यका परिणाम है। अतः अनुभूतिसे भिन्न है। जो स्निग्ध, रूक्ष, शीत, उष्ण, गुरु, लघु, मृदु, कठिन स्पर्श हैं वे सब जीव नहीं हैं क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणाम हैं, अतः जीवकी अनुभूतिसे भिन्न हैं। जो स्पर्शादि सामान्यपरिणाममात्ररूप है वह भी जीवद्रव्य नहीं है, क्योंकि पुद्गलद्रव्यका परिणाम है अतएव अनुभूतिसे भिन्न है। जो औदारिक, वैक्रियिक, आहारक, तैजस, कार्मण शरीर हैं ये सब जीव नहीं हैं क्योंकि इनका उत्पाद पुद्गलद्रव्यसे होता है, अतएव आत्माकी अनुभूतिसे भिन्न है। जो समचतुरस्र, न्यग्रोध, परिमण्डल, स्वाती, कुञ्जक, वामन, हुण्डक सस्थान हैं वे सब जीव नहीं हैं, क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणाम हैं, अतएव अनुभूतिसे भिन्न हैं। जो वज्रर्पभनाराच, वज्रनाराच, नाराच, अर्द्धनाराच, कीलक और स्फाटिक सहनन हैं वे सब जीव नहीं हैं, क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणामविशेष हैं, अतः अनुभूतिसे भिन्न हैं।

जो प्रीतिरूप परिणाम है वह राग है। वह भी जीव नहीं है क्योंकि पुद्गलिक मोहकर्मके उदयसे जायमान होनेसे पुद्गलका परिणाम है, अतएव अनुभूतिसे भिन्न है। अप्रीतिरूप जो भाव है वह द्वेष है। वह भी जीव नहीं है क्योंकि द्वेषरूप मोहप्रकृतिके उदयसे होता है, अतएव पुद्गल है और अनुभूतिसे भिन्न है। तत्त्वकी जो अप्रीतिरूप जो मोह है वह भी जीव नहीं है, क्योंकि पुद्गलात्मक मिथ्यात्वकर्मके उदयसे जायमान है, अतः अनुभूतिसे भिन्न है। मिथ्यात्व, अविरति, कपाय, योगरूप जो प्रत्यय है वे ही कर्मबन्धके निमित्त हैं अतएव इन्हे आस्रव कहते हैं। ये जो मिथ्यात्व आदि प्रत्यय हैं वे जीव नहीं हैं, क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणामविशेष हैं, अतः अनुभूतिसे भिन्न हैं। ज्ञानावरण, दर्शनावरण, वेदनीय, मोहनीय, आयु, नाम, गोत्र और अन्तरायरूप जो आठ कर्म हैं वे भी जीव नहीं हैं क्योंकि ये सब पुद्गलद्रव्यके परिणाम होनेसे अनुभूतिसे भिन्न हैं। तथा छह पर्याप्ति और तीन शरीरके योग्य वस्तुभूत जो नोकर्म हैं वे जीव नहीं हैं, क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणाम होनेके कारण अनुभूतिसे भिन्न हैं।

अविभागप्रतिच्छेदोके धारक कर्मपरमाणुओका नाम वर्ग है। वह वर्ग भी जीव नहीं है क्योंकि पुद्गलद्रव्यात्मक होनेके कारण अनुभूतिसे भिन्न है। वर्गोंके समुदायरूप जो वर्गणा है वह जीव नहीं है क्योंकि पुद्गलद्रव्यका परिणाम होनेसे अनुभूतिसे भिन्न है। वर्गणाओका समुदायरूप जो स्पर्द्धक है वह भी जीव नहीं है क्योंकि पुद्गलद्रव्यका परिणाम होनेके कारण अनुभूतिसे भिन्न है। स्वपरमे एकत्वका अध्यास—मिथ्या आरोप होने पर विशुद्ध चैतन्य परिणामसे भिन्न जो अध्यात्म स्थान है वे सब जीव नहीं हैं क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणाम होनेके कारण अनुभूतिसे भिन्न हैं। और भिन्न-भिन्न प्रकृतियोंके रसपरिणामरूप लक्षणसे युक्त जो अनुभागस्थान हैं वे भी जीव नहीं हैं क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणाम होनेके कारण अनुभूतिसे भिन्न हैं।

काय, वचन और मनोवर्गणाके निमित्तसे आत्मप्रदेशोमे होने वाले परिस्पन्दको योगस्थान कहते हैं। ये सब योगस्थान जीव नहीं हैं क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणाम होनेके कारण अनुभूतिसे भिन्न है। भिन्न-भिन्न प्रकृतियोंके परिणामरूप जो बन्धस्थान हैं वे सब जीव नहीं हैं क्योंकि पुद्गल-द्रव्यके परिणाम होनेके कारण अनुभूतिसे भिन्न हैं। अपना फल प्रदान करनेमें समर्थ कर्मोकी अवस्थारूप जो उदयस्थान हैं वे सब जीव नहीं हैं क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणामके होनेके अनुभूतिसे भिन्न हैं। और गति, इन्द्रिय, काय, योग, वेद, कपाय, सयम, दर्शन, लेश्या, भव्यत्व, सम्यक्त्व, सञ्चित्व औरके भेदसे जो चौदह प्रकारके मार्गणास्थान हैं वे सब जीव नहीं हैं क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणाम होनेके कारण अनुभूतिसे भिन्न हैं।

भिन्न-भिन्न स्वभाववाली कर्मप्रकृतियोंका कालान्तरमें स्थित रह सकना जिनका लक्षण है ऐसे स्थितिवन्धान जीव नहीं हैं क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणाम होनेके कारण अनुभूतिसे भिन्न है। कपायके उदयकी तीव्रतारूप लक्षणसे युक्त जो सकलेशस्थान है वे सब जीव नहीं हैं क्योंकि पुद्गल-द्रव्यके परिणाम होनेके कारण अनुभूतिसे भिन्न है। कपायके उदयकी मन्दतारूप लक्षणसे सहित जो विशुद्धिस्थान है वे सब भी जीव नहीं हैं क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणाम होनेके कारण अनुभूतिसे भिन्न हैं। और चारित्रमोहके विपाककी क्रमसे निवृत्ति होना ही जिनका लक्षण है ऐसे सब सयम-लव्यस्थान जीव नहीं हैं क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणाम होनेके कारण अनुभूतिसे भिन्न हैं।

वादर एकेन्द्रिय, सूक्ष्म एकेन्द्रिय, द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय, सञ्जी पञ्चेन्द्रिय और असञ्जी पञ्चेन्द्रिय इन सातके पर्याप्तक और अपर्याप्तकके भेदसे चौदह जीवस्थान होते हैं। इन्हे ही जीवसमास कहते हैं, ये सब जीव नहीं हैं, क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणाम होनेके कारण अनुभूतिसे भिन्न हैं। तथा मिथ्यादृष्टि, सासादनसम्यग्दृष्टि, सम्यग्मिथ्यादृष्टि, असयत्सम्यग्दृष्टि, सयत्सयत्, प्रमत्तसयत्, अप्रमत्तसयत्, अपूर्वकरणोपशमक-क्षपक (उपशमश्रेणी और क्षपकश्रेणीवाला अपूर्व-करण), अनिवृत्तिवादरसाम्परायोपशमक-क्षपक (उपशमश्रेणी और क्षपकश्रेणीवाला अनिवृत्ति-करणपरिणामोंसे युक्त वादरसाम्पराय), सूक्ष्मसाम्परायोपशमक-क्षपक (उपशमश्रेणी और क्षपक-श्रेणीवाला सूक्ष्मसाम्पराय), उपशान्तकपाय, क्षीणकपाय, सयोगकेवली और अयोगकेवली ये जो चौदह गुणस्थान हैं वे जीव नहीं हैं, क्योंकि पुद्गलद्रव्यके परिणाम होनेके कारण अनुभूतिसे भिन्न हैं। ये सब वर्णादिक जीवके क्यों नहीं है ? इसका उत्तर देते हुए आचार्य महाराजने कहा है क्योंकि ये सब पुद्गलद्रव्यके परिणाम हैं अर्थात् इनमें कितने ही साक्षात् पुद्गलद्रव्यके परिणामन हैं और कितने ही पुद्गलद्रव्यके निमित्तसे जायमान आत्माके विकारीभाव हैं। जिस प्रकार अग्निके निमित्तसे होनेवाली जलकी उष्णता यथार्थमें अग्निकी कही जाती है उसी प्रकार पुद्गलकर्मके निमित्तसे होनेवाले रागादिक पुद्गलके कहे जाते हैं ॥ ५०-५५ ॥

अव वर्णादिकका पृथक्पन अमृतचन्द्र स्वामी कलगाके द्वारा प्रकट करते हैं—

शालिनीछन्द

वर्णाद्या वा रागमोहादयो वा

भिन्ना भावा सर्व एवाम्य पुम् ।

तेवैवान्तस्तत्त्वत पर्यतोऽमी

नो दृष्टा स्युर्दृष्टमेक पर स्यात् ॥ ३७ ॥

अर्थ—वर्णादिक अथवा रागमोहादिक सभी भाव इस आत्मासे भिन्न हैं, इसलिये परमार्थमे अन्त करणमे अवलोकन करनेवाले पुरुषको ये सब भाव नहीं दिखते, केवल एक आत्मतत्त्व ही उसे दिखाई देता है ।

भावार्थ—वर्णादिक व रागमोहादिक जितने भी भाव ऊपर कहे गये हैं वे सब जीवके नहीं हैं क्योंकि जीवसे भिन्न हैं । यही कारण है कि जो अन्तर्दृष्टिसे देखनेवाले हैं अर्थात् परमार्थसे जीवके स्वरूपको देखते हैं वे इन सब भावोंको जीवमे नहीं देखते । जो जीवकी सब अवस्थाओंमे पाये जावें, वही तो जीवके भाव हैं, अतएव जीवकी सब अवस्थाओंमे व्याप्त होकर रहनेवाला केवल एक चैतन्यभाव है उसीको परमार्थसे देखते हैं ॥ ३७ ॥

अब यहाँपर यह आश्चर्य होता है कि ये भाव यदि जीवके नहीं हैं तो अन्य सिद्धान्त-शास्त्रोंमे ये जीवके क्यों कहे गये हैं ? इसका उत्तर स्वयं आचार्य नीचेकी गाथासे देते हैं—

व्यवहारेण तु एदे जीवस्स इवन्ति वर्णमादीया ।

गुणठाणंता भावा ण तु केई णिच्छयणयस्स ॥५६॥

अर्थ—वर्णको आदि लेकर गुणस्थान पर्यन्तके ये भाव व्यवहारनयसे जीवके हैं, परन्तु निश्चयनयसे कोई भी जीवके नहीं है ।

विशेषार्थ—यहाँ पर व्यवहारनय पर्यायके आश्रय है, अतएव इसकी दृष्टिमे इस जीवका अनादिकालसे पुद्गलद्रव्यके साथ बन्ध होनेके कारण जिस तरह कुसुम्भरङ्ग सूती वस्त्रका कहा जाता है उसी तरह औपाधिकभावोंका अवलम्बनकर उपर्युक्त सब भाव जीवके कहे जाते हैं, क्योंकि व्यवहारनय परकीय भावोंको परका कहता है और निश्चयनय केवल द्रव्यके आश्रित होनेसे सम्पूर्ण परभावोंका परमे निषेध करता है । अतः निश्चयनयकी दृष्टिमे ये वर्णादिसे लेकर गुणस्थानपर्यन्त जितने भी भाव हैं, वे सब जीवके नहीं हैं । इस तरह वर्णको आदि लेकर गुणस्थानपर्यन्त तकके भाव व्यवहारनयसे जीवके हैं, परन्तु निश्चयनयसे जीवके नहीं है ।

परमागममे पदार्थको द्रव्य और पर्यायरूप कहा गया है । इसीको दर्शनशास्त्रमे सामान्य-विशेषात्मक कहा जाता है क्योंकि द्रव्य सामान्य है और पर्याय विशेष है । जो नय द्रव्यकी प्रधानतासे वर्णन करता है वह द्रव्यार्थिकनय कहलाता है । इसीको निश्चयनय कहते हैं । और जो पर्यायकी प्रमुखतासे वर्णन करता है वह पर्यायार्थिकनय कहलाता है । इसीको व्यवहारनय कहते हैं । पर्याय दो प्रकारकी होती है, एक स्वनिमित्तक और दूसरी स्वपरनिमित्तक । कालादि सामान्यनिमित्तोंकी विवक्षा न करनेपर धर्म, अधर्म आदि सभी द्रव्योंका अनादिकालसे जो परिणमन चला आ रहा है वह स्वनिमित्तक पर्याय है और पुद्गलद्रव्यके सयोगसे जीवमे जो रागादिकरूप परिणमन होता है वह, तथा जीवके सयोगसे पुद्गलमे जो कर्मादिकरूप परिणमन होता है वह स्वपरनिमित्तक पर्याय है । इनमे स्वनिमित्तक पर्याय तो द्रव्यकी है ही, परन्तु व्यवहारनय परनिमित्तक (विभाव) पर्यायको भी द्रव्यकी है ऐसा वर्णन करता है । जिस प्रकार कुसुम्भरङ्गसे रंगा हुआ वस्त्र लाल दिखता है, यहाँ जो लालिमा है वह वास्तवमे कुसुम्भरङ्गकी है, परन्तु व्यवहारमे वस्त्रको लाल कहा जाता है । अर्थात् लालिमा वस्त्रकी है ऐसा निरूपण किया जाता है । इसी प्रकार रागादिक-द्रव्यकर्मके उदयसे आत्मा राग-द्वेषी देखा जाता है । यहाँ राग और द्वेष, द्रव्यकर्मके उदयसे जाय-

मान होनेके कारण द्रव्यकर्मके है परन्तु व्यवहारमे आत्माको रागी-द्वेषी कहा जाता है अर्थात् रागद्वेष आत्माके हैं ऐसा निरूपण किया जाता है । परन्तु जब द्रव्यार्थिकनय अथवा निश्चयनयकी अपेक्षा विचार किया जाता है तब रागादिक जीवके स्वनिमित्तक परिणमन नहीं हैं इसलिए ये जीवके नहीं है, ऐसा निरूपण किया जाता है । अत अन्य शास्त्रोमे जहाँ रागादिकको जीवका कहा गया है वह व्यवहारनयका कथन जानना चाहिये ॥ ५६ ॥

आगे फिर आशङ्का होती है कि ये सब भाव निश्चयसे जीवके क्यों नहीं है ? इसीका आचार्य नीचे लिखी गाथासे उत्तर देते हैं—

एएहिं य संबंधो जहेव खीरोदयं मुणेदव्वो ।

ण य हुति तस्स ताणि दु उवओगगुणाधिगो जम्हा ॥५७॥

अर्थ—इन वर्णादिकके साथ जीवका सम्बन्ध दूध और पानीके समान जानना चाहिये, क्योंकि जीव उपयोगगुणसे अधिक है । अत वर्णादिक जीवके नहीं है ।

विशेषार्थ—यद्यपि क्षीर और जलका परस्परावगाहलक्षण सम्बन्ध है और उसे ही देखकर लोग क्षीर और जलको एक मानते हैं, तो भी क्षीरका कुछ ऐसा विलक्षण स्वाद है कि जो जलमे नहीं पाया जाता अथवा क्षीरमे क्षीरत्वनामका एक ऐसा असाधारण धर्म है जैसा कि अग्निमे उष्णतागुण होता है । उसी क्षीरत्वनामक असाधारण धर्मके द्वारा क्षीर जलसे भिन्न है । जिस प्रकार अग्निका उष्णताके साथ तादात्म्य सम्बन्ध है उस प्रकार क्षीरका जलके साथ तादात्म्य सम्बन्ध नहीं है, अतः निश्चयसे क्षीर जल नहीं है । इसी प्रकार वर्णादिमान् जो पुद्गलद्रव्य है उसीका परिणमन शरीर तथा ज्ञानावरणादि कर्म हैं और इन्हींके निमित्तसे रागादिक औपाधिक भाव होते हैं । इन सबके साथ यद्यपि जीवका परस्परावगाहलक्षण सम्बन्ध अनादिकालसे धारावाहीरूपमे चला आ रहा है और इसीको देखकर अज्ञानी लोग शरीरादि परद्रव्य और जीवको एक मान लेते हैं, परन्तु जैसा उष्णगुणके साथ अग्निका तादात्म्य सम्बन्ध है वैसा शरीरादिकका जीवके साथ तादात्म्य नहीं है । जीवका स्वलक्षण उपयोगगुण है, उसीके साथ उसका तादात्म्य सम्बन्ध है, यह उपयोगगुण एक जीवद्रव्यमे ही पाया जाता है, अन्य द्रव्योमे नहीं । इसलिए इस असाधारण गुणके कारण जीवद्रव्य सब द्रव्योसे अतिरिक्त पृथक् अनुभवमे आता है । अत निश्चयनयसे वर्णादिक पुद्गलके परिणाम है, जीवके नहीं ॥ ५७ ॥

आगे प्रश्न होता है कि यदि वर्णादिक जीवके नहीं है तो यह पुरुष काला है, यह गोरा है, यह मोटा है, यह पतला है इत्यादि व्यवहार विरोधको प्राप्त होता है ? ऐसा प्रश्न होनेपर आचार्य व्यवहारका अविरोध दिखलाते हैं । अथवा पूर्वाक्त व्यवहारमे जो विरोध आता है उसका लोकप्रसिद्ध दृष्टान्तके द्वारा परिहार करते हैं—

पंथे मुस्संतं पस्सिदूण लोगा भणंति ववहारी ।

मुस्सदि एसो पंथो ण य पंथो मुस्सदे कोई ॥५८॥

तह जीवे कम्माणं णोकम्माणं च पस्सिदुं वण्णं ।

जीवस्स एस वण्णो जिणेहि ववहारदो उत्तो ॥५९॥

गंध-रस-फास-रूपा देहो संठाणमाइया जे य ।

सव्वे ववहारस्स य णिच्छयदण्ह ववदिसंति ॥६०॥

अर्थ—जिस प्रकार मार्गमे किसी सार्थ—यात्रीसघको लुटता देखकर व्यवहारी लोग कहते हैं कि यह मार्ग लुटता है परन्तु परमार्थसे कोई मार्ग नहीं लुटता, इसी प्रकार जीवमे कर्म और नोकर्मके वर्णको देखकर 'यह वर्ण जीवका है' ऐसा व्यवहारसे जिनेन्द्र भगवान्ने कहा है। इस तरह गन्ध, रस, स्पर्श, रूप, शरीर तथा सस्थान आदिक जितने हैं वे सब व्यवहारसे जीवके हैं, ऐसा निश्चयके देखने वाले कहते हैं।

विशेषार्थ—जैसे मार्गमे जाने वाले वनजारोके समूहको लुटता देखकर उपचारसे लोग ऐसा कह देते हैं कि यह मार्ग लुटता है। यदि निश्चयसे देखा जावे तो मार्ग आकाशके विशेष प्रदेशोमे स्थित पृथिवी आदिका परिणमनविशेष है उसे कोई लुटता नहीं। ऐसे ही जीवमे अनादि कालसे कर्म और नोकर्मका सम्बन्ध है, उस कर्म और नोकर्मके वर्णको देखकर 'यह जीवका वर्ण है' ऐसा भगवान्ने व्यवहारसे कहा है। परन्तु निश्चयसे जीव अमूर्तस्वभाववाला तथा उपयोग गुणसे अधिक है, अतः उसका कोई भी वर्ण नहीं है, यही कहनेमे आता है। इस तरह गन्ध, रस, स्पर्श, रूप, शरीर, सस्थान, सहनन, राग, द्वेष, मोह, प्रत्यय, नोकर्म, वर्ग, वर्गणा, स्पर्धक, अध्यात्मस्थान, अनुभागस्थान, योगस्थान, उदयस्थान, मार्गणास्थान, स्थितिवधस्थान, सक्लेशस्थान, विशुद्धिस्थान, सयमलब्धिस्थान, जीवस्थान और गुणस्थान ये सब व्यवहारनयसे जीवके हैं, ऐसा अर्हन्त भगवान्ने यद्यपि कहा है तो भी निश्चयनयसे जीव नित्य ही अमूर्तस्वभाववाला तथा उपयोग गुणसे अधिक है, अतः ये सभी भाव जीवके नहीं हैं, क्योंकि जीवके साथ इनका तादात्म्य सम्बन्ध नहीं है किन्तु सयोग सम्बन्ध है जो कि दो द्रव्योमे ही होता है ॥ ५८, ५९, ६० ॥

आगे जीवका वर्णादिके साथ तादात्म्य सम्बन्ध क्यों नहीं है? इसीका उत्तर देते हैं—

तत्थ भवे जीवाणं ससारत्थाण होंति वण्णादी ।

ससारपमुक्काणं णत्थि हु वण्णादओ केई ॥६१॥

अर्थ—वर्णादिक, ससारस्थ जीवोके उस ससारमे रहते हुए होते हैं। ससारसे छूटे हुए जीवोंके वर्णादिक कोई भी नहीं है।

विशेषार्थ—जब तक जीवोके शरीरका सम्बन्ध है तब तक उन जीवोंके वर्णादिका सम्बन्ध कह सकते हैं। परन्तु जो ससारसे मुक्त हो चुके हैं उनके वर्णादिका सम्बन्ध नहीं है। अतः जीवकी वर्णादिके साथ व्याप्ति मानना सर्वथा अयुक्त है। निश्चयसे जो वस्तु सब अवस्थाओमे उस रूपसे व्याप्त हो और उस स्वरूपकी व्याप्तिसे कभी भी रहित न हो उन दोनोका परस्परमे तादात्म्य सम्बन्ध होता है। जैसे अग्नि सब अवस्थाओमे उष्णगुणके साथ व्याप्त होकर रहती है और उष्ण स्वरूपकी व्याप्तिसे कभी भी गून्थ नहीं होती, इसलिये अग्निका उष्णगुणके साथ तादात्म्य सम्बन्ध है। ऐसे ही पुद्गलद्रव्य सब अवस्थाओमे वर्णादि स्वरूपसे व्याप्त रहता है, किसी भी अवस्थामे वर्णादि रहित नहीं होता, अतः पुद्गलद्रव्यका वर्णादिगुणोके साथ तादात्म्य सम्बन्ध है। यद्यपि जीवकी ससार अवस्थामे वर्णादिकोके साथ व्याप्ति है और ससार अवस्थामे वर्णादिकको

के साथ व्याप्ति है और ससार अवस्थामे वर्णादिककी व्याप्तिकी कभी शून्यता भी नहीं है तो भी जीवकी सब अवस्थाएँ ऐसी नहीं है जो वर्णादिककी व्याप्तिकी अपेक्षा करती हो, क्योंकि मोक्ष जीवकी ऐसी अवस्था है जिसमे वर्णादिकका सम्बन्ध नहीं है। अतः यह सिद्ध हुआ कि जीवका वर्णादिकके साथ तादात्म्य सम्बन्ध किसी भी तरह नहीं है ॥६१॥

आगे, यदि जीवका वर्णादिकके साथ तादात्म्य सम्बन्ध माननेका दुराग्रह है, तो उसमे यह दोष आवेगा यह कहते हैं—

जीवो चैव हि एदे सन्वे भावा त्ति मण्णसे जदि हि ।

जीवस्साजीवस्स य णत्थि विसेसो दु दे कोई ॥६२॥

अर्थ—यदि तू ऐसा मानता है कि ये वर्णादिक सब भाव जीव हैं तो तेरे मतमे जीव और अजीवमे कोई विशेषता नहीं रह जावेगी ।

विशेषार्थ—पुद्गलके जो वर्ण, रस आदि गुण हैं उनमे क्रमसे अनेक परिणतियोका अविर्भाव और तिरोभाव होता रहता है। जैसे आमका वर्ण अपक्व अवस्थामे हरा रहता है और पक्व अवस्थामे पीला हो जाता है, अपक्व अवस्थामे उसका रस आम्ल रहता है और पक्व अवस्थामे मधुर हो जाता है। इस प्रकार वर्णादिक प्रकट और अप्रकट अवस्थाको प्राप्त हुई अपनी उन-उन परिणतियोसे पुद्गलद्रव्यका अनुगमन करते हुए जिस तरह पुद्गलद्रव्यका वर्णादिकके साथ तादात्म्य सम्बन्ध प्रसिद्ध करते हैं उसी तरह वर्णादिक भाव, अपनी प्रकट और अप्रकट अवस्थाको प्राप्त हुई उन-उन परिणतियोसे जीवका अनुगमन करते हुए जीवका वर्णादिकके साथ तादात्म्य सम्बन्ध प्रसिद्ध करते हैं ऐसा जिसका अभिप्राय है उसके मतमे शेष द्रव्योसे असाधारण वर्णादिमत्त्व जो पुद्गलद्रव्यका लक्षण था उसे जीवद्रव्यने स्वीकृत कर लिया, अतः जीव और पुद्गलमे अविशेषताका प्रसङ्ग आ जावेगा, अर्थात् दोनों एक समान हो जावेगे। इस स्थितिमे पुद्गलद्रव्यसे भिन्न जीवका अस्तित्व समाप्त हो जानेसे जीवका अभाव हो जायेगा। अतः जीवका वर्णादिकके साथ तादात्म्य सम्बन्ध माननेमे मूलोच्छेद दोष आता है ॥६२॥

आगे संसार अवस्थामे यदि जीवका वर्णादिकके साथ तादात्म्य माना जावे तो क्या आपत्ति है ? इसका भी गुरु उत्तर देते हैं—

अह संसारत्थाणं जीवाण तुज्झ होंति वण्णादी ।

तम्हा ससारत्था जीवा रूवित्तमावण्णा ॥६३॥

एवं पुग्गलदब्बं जीवो तद्वलक्खणेण मूढमदी ।

णिव्वाणमुपगदो वि य जीवत्त पुग्गलो पत्तो ॥६४॥

(जुगलं)

अर्थ—यदि तेरे मतमे संसारस्थ जीवोका वर्णादिकके साथ तादात्म्य है ऐसा माना जावे, तो संसारस्थ जीव रूपीपनेको प्राप्त हो जावेगे, ऐसा मानने पर पुद्गलद्रव्य ही जीव सिद्ध हुआ और पुद्गलके समान लक्षण होनेसे हे मूढमते ! निर्वाणको प्राप्त हुआ पुद्गल द्रव्य ही जीवपनको प्राप्त हुआ ।

विशेषार्थ—ससारावस्थामे जीवका वर्णादिके साथ तादात्म्य है ऐसा जिसका आग्रह है उसके मतमे उस समय वह ससारी जीव अवश्य ही रूपीपनको प्राप्त होता है। और अन्य द्रव्योमे नही पाया जाने वाला रूपीपन किसी द्रव्यका लक्षण है तब उस रूपीपनसे लक्ष्यमाण जो कुछ होता है वह जीव होता है। रूपीपनसे लक्ष्यमाण पुद्गलद्रव्य ही होता है, इस प्रकार स्वयमेव पुद्गलद्रव्य ही जीव होता है अन्य कोई नही। ऐसा होनेपर मोक्ष अवस्थामे भी नित्य स्वीय लक्षणसे लक्षित जो द्रव्य है वह अपनी समस्त अवस्थाओमे अनपायी तथा अनादिनिधन है, अतः पुद्गलद्रव्य ही स्वयं जीव हुआ, अन्य कोई नही, वही पुद्गलद्रव्य मोक्षको प्राप्त हुआ और ऐसा होनेसे पुद्गलसे भिन्न जीवद्रव्यका अभाव ठहरता है, इस तरह ससारस्थ जीवोका भी वर्णादिके साथ तादात्म्य है ऐसा माननेपर जीवका अभाव होता है, इससे सिद्ध हुआ कि चाहे जीव ससारस्थ हो और चाहे ससारातीत, किसीका भी वर्णादिके साथ तादात्म्य नही है किन्तु ससारस्थ जीवोका वर्णादिके साथ क्षीर-नीरके समान परस्परावगाहरूप सयोग सन्बन्ध है ॥ ६३, ६४ ॥

आगे आचार्य इसका विशेष वर्णन करते हैं—

एकं च दोष्णि त्रिष्णि य चत्तारि य पंच इदिया जीवा ।

वादर पञ्जत्तिदरा पयडीओ णामकम्मस्स ॥६५॥

एदाहि य णिव्वत्ता जीवड्डाणाउ करणभूदाहिं ।

पयडीहिं पुग्गलमईहिं ताहिं क्हं भण्णदे जीवो ॥६६॥

अर्थ—एकेन्द्रिय, द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय, पञ्चेन्द्रिय, वादर, सूक्ष्म, पर्याप्त और अपर्याप्त जीव ये सब नामकर्मकी प्रकृतियाँ हैं। कारणभूत इन प्रकृतियोंके द्वारा ही जीवस्थान रचे गये हैं। अतः पुद्गलमयी उन प्रकृतियोंके द्वारा रचे गये जीवस्थान जीवके कैसे कहे जा सकते हैं ?

विशेषार्थ—निश्चयनयसे कर्म और करणमें अभिन्नता है। जो जिसके द्वारा रचा जाता है वह वही होता है। जैसे सुवर्णके द्वारा रचा गया सुवर्णपत्र सुवर्ण ही होता है अन्य नही। जब ऐसी वस्तुकी सीमा है तब वादर, सूक्ष्म, एकेन्द्रिय, द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय, पञ्चेन्द्रिय, असंज्ञी और संज्ञी, पर्याप्त और अपर्याप्त नामक नामकर्मकी पुद्गलमय प्रकृतियोंसे रचे गये जीवस्थान पुद्गल ही होंगे, जीव नही। नामकर्मकी प्रकृतियोंकी पुद्गलात्मकता आगमसिद्ध है तथा इस अनुमानसे भी सिद्ध है—‘नामकर्मकी प्रकृतियाँ पुद्गलात्मक हैं क्योंकि उनका दिखाई देने वाला शरीरादि मूर्तिक कार्य पुद्गलात्मक हैं’। इसी प्रकार गन्ध, रस, रूप, स्पर्श, शरीर, सस्थान और सहनन भी पुद्गलात्मक नामकर्मकी प्रकृतियोंके द्वारा रचे जानेसे पुद्गलसे अभिन्न ही है। इससे यह निष्कर्ष निकला कि वर्णादिक जीव नही है ॥ ६५, ६६ ॥

इसी वातको श्रीअमृतचन्द्र स्वामी कलगा द्वारा कहते हैं—

उपजातिछन्द

निर्वर्त्यते येन यदत्र किञ्चित्

तदेव तत्स्यान्न कथचनान्यत् ।

रुक्मेण निर्वृत्तमिहासिकोश

पश्यन्ति रुक्म न कथचनासिम् ॥ ३८ ॥

अर्थ—इस ससारमे जो वस्तु जिसके द्वारा रची जाती है वह उसी रूप होती है, अन्य रूप किसी तरह नहीं होती। जैसे सुवर्णसे बनी हुई तलवारकी म्यानको लोग सुवर्णकी देखते हैं, तलवारको सुवर्णकी किसी तरह नहीं देखते।

भावार्थ—तलवारकी म्यान सुवर्णकी बनी है और तलवार लोहेकी, तो ससारमे लोग म्यानको सुवर्णकी और तलवारको लोहेकी ही देखते हैं क्योंकि ऐसा नियम है कि जो वस्तु जिससे बनती है वह उसी रूप होती है। यहाँ प्रकृतमे वर्णादिक पुद्गलमय नामकर्मकी प्रकृतियोंसे रचे गये हैं इसलिये वे पुद्गलके ही हैं। चैतन्यका पुञ्ज जीव पुद्गलमय प्रकृतियोंसे नहीं रचा गया है, इसलिये वह उनसे भिन्न स्वतन्त्र द्रव्य है ॥ ३८ ॥

पूर्व कलगमे वस्तुत्पत्तिकी सीमा बनाकर उससे प्रकृत अर्थको सिद्ध करते हुए दूसरा कलशा कहते हैं—

उपजातिछन्द

वर्णादिसामग्र्यमिदं विदन्तु

निर्माणमेकस्य हि पुद्गलस्य ।

ततोऽस्त्विद पुद्गल एव नात्मा

यतः स विज्ञानघनस्ततोऽन्य ॥ ३९ ॥

अर्थ—वर्णको आदि लेकर गुणस्थान पर्यन्तकी यह सभी सामग्री एक पुद्गलद्रव्यकी रचना है, ऐसा आप जाने। अतएव यह सब पुद्गल ही है, जीव नहीं है, क्योंकि विज्ञानघन जीव उनसे भिन्न है।

भावार्थ—यहाँ वर्णादि परपदार्थोंसे शुद्ध आत्मतत्त्वको पृथक् सिद्ध करनेके लिये आचार्यने कहा है कि यह वर्णादिक सामग्री पुद्गलकी है, विज्ञानघन जीव इससे भिन्न पदार्थ है, अत दोनो-को भिन्न-भिन्न समझकर भेदविज्ञानको पुष्ट करो ॥ ३९ ॥

आगे इससे अन्य जितना भी है वह सब व्यवहार है, ऐसा कहते हैं—

पञ्जत्तापञ्जत्ता जे सुहुषा वादरा य जे चैव ।

देहस्स जीवसण्णा सुत्ते ववहारदो उत्ता ॥६७॥

अर्थ—जो पर्याप्त और अपर्याप्त तथा सूक्ष्म और वादर ये जो शरीरकी जीवसंज्ञाएँ सूत्रमे कही गई हैं वे व्यवहारसे कही गई हैं।

विशेषार्थ—वादर और सूक्ष्मके भेदसे दो प्रकारके एकेन्द्रिय, द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय और असंज्ञी, संज्ञीके भेदसे दो प्रकारके पञ्चेन्द्रिय, इन सातके पर्याप्तक और अपर्याप्तकके भेदसे दो-दो भेद होते हैं, अत सब मिलाकर चौदह जीवस्थान होते हैं। ये जीवस्थान शरीरकी संज्ञाएँ हैं, परन्तु सूत्र—आगममे इन्हे जीवकी संज्ञाएँ कहा है, सो यह परकी प्रसिद्धिसे धीके घडेके समान

व्यवहार है। परन्तु यह व्यवहार अप्रयोजनार्थ है। यहाँ अप्रयोजनार्थका अर्थ सर्वथा प्रयोजन नहीं, ऐसा नहीं है किन्तु अनुदरा कन्याके समान ईषद् अर्थमे 'नञ्' का प्रयोग होनेसे कुछ प्रयोजनसे सहित, ऐसा है, यही दिखाते हैं—जैसे किसीकी प्रसिद्धिमे आजन्मसे घीका घडा ही आ रहा है, उससे अतिरिक्त मिट्टीके घडाको वह नहीं जानता, उसके प्रबोधके लिए ऐसा कहा जाता कि जो यह घीका घडा है वह मिट्टीका बना हुआ है, घृतमय नहीं है, इस प्रकार उसके जाननेके लिये जैसे 'घृतकुम्भ' यह व्यवहार होता है, ऐसे ही इस अज्ञानी जीवको, जिसके ज्ञानमे अनादि ससारसे अगुद्ध जीव ही आ रहा है तथा जो शुद्ध जीवसे अनभिज्ञ है, उसके समझानेके लिये यह कहा जाता है कि यह जो वर्णादिमान् जीव है वह ज्ञानात्मक है वर्णादिमान् नहीं है, इस प्रकार उसकी प्रसिद्धिके लिए जीवमे वर्णादिमान् यह व्यवहार चला आ रहा है ॥ ६७ ॥

यही बात श्री अमृतचन्द्र स्वामी कलशामे कहते हैं—

घृतकुम्भाभिधानेऽपि कुम्भो घृतमयो न चेत् ।

जीवो वर्णादिमज्जीवजल्पनेऽपि न तन्मय ॥ ४० ॥

अर्थ—जिस प्रकार 'घृतकुम्भ' ऐसा कहनेपर भी कुम्भ घृतमय नहीं हो जाता उसी प्रकार वर्णादिमान् जीव है ऐसा कहनेपर भी जीव वर्णादिमय नहीं हो जाता ।

भावार्थ—जिस प्रकार घीके सयोगसे मिट्टीके घडेको व्यवहारमे घीका घडा कहा जाता है उसी प्रकार वादर, सूक्ष्म आदि शरीरके सयोगसे जीवको वादर, सूक्ष्म आदि कहा जाता है। वास्तवमे जैसे घडा मिट्टीका ही है, घीका नहीं, ऐसे ही जीव ज्ञानघन ही है, वादर, सूक्ष्मादिरूप नहीं। अतः शास्त्रमे जहाँ वादर, सूक्ष्म आदिके शरीरको जीव कहा है वहाँ व्यवहारनयसे कहा है तथा अज्ञानी जीवोंके प्रबोधनार्थ वह व्यवहारनय ईषत् प्रयोजनभूत है ॥४९॥

आगे जिस प्रकार जीवस्थान जीव नहीं हैं उसी प्रकार गुणस्थान भी जीव नहीं है, यह दिखाते हैं—

मोहणकर्मस्सुदया दु वणिण्या जे इमे गुणङ्गाणा ।

ते कह हवन्ति जीवा जे णिच्चमचेदणा उत्ता ॥६८॥

अर्थ—जो ये गुणस्थान मोहकर्मके उदयसे वर्णन किये गये हैं वे जीव कैसे हो सकते हैं, क्योंकि ये नित्य अचेतन कहे गये हैं ।

विशेषार्थ—ये जो मिथ्यात्वादि चतुर्दश गुणस्थान हैं वे सब पौद्गलिक मोहकर्मकी प्रकृति-योंके उदयसे होनेके कारण अचेतन हैं तथा कार्य कारणके अनुरूप ही होते हैं। जैसे 'यवधान्यसे यव ही उत्पन्न होते हैं' इस न्यायसे ये गुणस्थान पुद्गल ही हैं, जीव नहीं हैं। जब इन गुणस्थानोंका कारण जो मोहकर्म है वह पुद्गलात्मक है तब ये गुणस्थान भी निर्विवाद पुद्गलात्मक ही हैं। गुणस्थान अचेतन हैं, इसमे आगम ही प्रमाण है तथा चैतन्यस्वभावसे व्याप्त आत्मासे ये गुणस्थान भिन्न हैं, ऐसी भेदज्ञानियोंको उपलब्धि हो रही है उसमे भी इनका अचेतनपन सिद्ध होता है। स्वयं अचेतन होने तथा पौद्गलिक मोहकर्मके उदयसे जायमान होनेके कारण गुणस्थान पुद्गलमय हैं। इसी तरह राग, द्वेष, मोह, प्रत्यय, कर्म, नोकर्म, वर्ग, वर्गणा, स्पर्धक, अध्यात्मस्थान, अनुभागस्थान,

योगस्थान, बन्धस्थान, उदयस्थान, मार्गणास्थान, स्थितिवन्धस्थान, सक्लेशस्थान, विगुद्धिस्थान और सयमलविवस्थान ये सभी पुद्गलकर्म पूर्वक होनेसे नित्य ही अचेतन है। अतएव पुद्गल हैं, जीव नहीं, ऐसा स्वयमेव सिद्ध हुआ। इसीलिये रागादिक भाव जीव नहीं हैं, यह निर्विवाद सिद्ध हुआ।

मोह और योगके निमित्तसे आत्माके गुणो—भावोका जो क्रमश विकास होता है उसे गुणस्थान कहते हैं। ये गुणस्थान आत्माकी शुद्ध परिणतिरूप नहीं है किन्तु परके निमित्तसे उत्पन्न होनेके कारण अशुद्ध परिणतिरूप हैं। निश्चयनय स्वमे स्वके निमित्तसे जो परिणति होती है उसे ही ग्रहण करता है, अत उसकी दृष्टिमे परके निमित्तसे आत्मामे होने वाली परिणतिरूप जो गुणस्थान हैं वे नहीं आते। निश्चयनयकी दृष्टिमे पौद्गलिक तथा अचेतन मोहकर्मके उदयसे होनेवाले गुणस्थान पौद्गलिक तथा अचेतन कहे जाते हैं। यहाँ अचेतनका यह अर्थ नहीं कि घट-पटादिके समान सर्वथा जड है किन्तु चेतन जो आत्मद्रव्य, उसकी स्वकीय परिणति नहीं है, यह अर्थ ग्राह्य है। कुन्दकुन्दस्वामीने निश्चय और व्यवहारके भेदसे दो ही नय स्वीकृत किये हैं। इनमे द्रव्यकी निज परिणतिको विषय करने वाला निश्चयनय है और परपरिणति तथा परके निमित्तसे होने वाली निजकी परिणतिको विषय करने वाला व्यवहारनय है। ग्रन्थान्तरोमे निश्चयनयके शुद्ध निश्चय और अशुद्ध निश्चय ऐसे दो भेद बतलाये हैं। निजमे निजके निमित्तसे होने वाली परिणतिको विषय करने वाला शुद्ध निश्चयनय है और परके निमित्तसे जायमान निजकी परिणतिको विषय करनेवाला अशुद्ध निश्चयनय है। इस कथनमे गुणस्थान तथा रागादिक भाव अशुद्ध निश्चयनयसे आत्माके हैं ऐसा प्रतिपादन किया जाता है ॥ ६८ ॥

अब यहाँ यह शङ्का स्वयमेव होती है कि यदि ये गुणस्थानादि सब भाव जीव नहीं हैं तो फिर जीव क्या है ? इस शङ्काका उत्तर अमृतचन्द्र स्वामी कलशामे देते हैं—

अनुष्टुप्छन्द

अनाद्यनन्तमचल स्वसवेद्यमिद स्फुटम् ।

जीव स्वय तु चैतन्यमुन्वैश्वकचकायते ॥४१॥

अर्थ—जो स्वसवेद्य है, अनादि है, अनन्त है, अचल है अर्थात् जिसका कभी विनाश नहीं होता, प्रकट है और चैतन्यस्वरूप है, ऐसा जीवनामक पदार्थ स्वय अतिशयकर प्रदीपवत् प्रकाशमान हो रहा है।

भावार्थ—यह जीवतत्त्व द्रव्यदृष्टिसे अनादि अनन्त है अर्थात् कभी नया उत्पन्न नहीं हुआ है और न कभी सत्ताका उच्छेदकर अन्तको भी प्राप्त होगा। अचल है अर्थात् चैतन्यस्वभावसे कभी चलायमान नहीं होता। मैं सुखी हूँ, मैं दुःखी हूँ, मैं ज्ञानी हूँ इत्यादि रूपसे इसकी प्रतीति सबको होती है, अत स्वसवेद्य है। सबके अनुभवमे आता है, अत स्फुट है तथा ज्ञान-दर्शनका पुञ्ज होनेसे चैतन्यरूप है। ऐसा यह जीव स्वय ही अतिशयरूपसे प्रकाशमान हो रहा है, इसके जाननेके लिये पदार्थान्तरके साहाय्यकी आवश्यकता नहीं है ॥४१॥

चैतन्य ही जीवका निर्दोष लक्षण है, यह कलशामे दरशाते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

वर्णादिं सहितस्तथा विरहितो द्वेषास्त्यजीवो यतो

नामूर्त्तत्वमुपास्य पश्यति जगज्जीवस्य तत्त्व तत ।

इत्यालोच्य विवेचकै. समुचित नाव्याप्यतिव्यापि वा

व्यक्तं व्यञ्जितजीवतत्त्वमचलं चैतन्यमालम्ब्यताम् ॥४२॥

अर्थ—यदि जगत् अमूर्त्तत्वगुणकी उपासना कर जीवतत्त्वका अवलोकन करता है तो यह लक्षण अतिव्याप्ति दोषसे दूषित है क्योंकि जीवसे भिन्न जो अजीव है वह भी वर्णादिसे रहित और वर्णादिसे सहित इस तरह दो प्रकारका है। इसलिये विवेचन करने वाले आचार्योंने चैतन्यको ही जीवका लक्षण बताया है। उसे ही स्वीकृत करना चाहिये, क्योंकि यह चैतन्य समुचित है अर्थात् असम्भव दोषसे रहित है, अव्याप्ति और अतिव्याप्ति दोषसे वर्जित है, व्यक्त है अर्थात् प्रकटरूपमे अनुभवमे आता है, जीवतत्त्वको प्रकट करनेवाला है और अचल—अविनाशी है।

भावार्थ—अमूर्त्तिकपन जीवका लक्षण नहीं हो सकता, क्योंकि अजीव पदार्थ दो प्रकारके हैं—एक तो मूर्त्तिक, जैसे पुद्गल और एक अमूर्त्तिक, जैसे धर्म, अधर्म, आकाश और काल। इसलिये अमूर्त्तिकपनकी उपासना कर जगत्के जीव जीवतत्त्वका अवलोकन नहीं कर सकते, क्योंकि अमूर्त्तिकपन आकाशादिमे भी रहता है। ऐसा विचारकर विवेचक जीवोंने अव्याप्ति तथा अतिव्याप्ति दोषोंसे रहित व्यक्तरूपसे जीवका लक्षण चैतन्य ही स्वीकृत किया है। लक्षण वही हो सकता है जो अव्याप्ति, अतिव्याप्ति तथा असम्भव दोषोंसे रहित है। यदि जीवका लक्षण रागादिक माना जावे तो इसमे अव्याप्ति दोष आवेगा, क्योंकि लक्षणका फल लक्ष्यको अलक्ष्यसे पृथक् कराना है। जैसे प्रकृतमे यदि जीवका लक्षण रागादि माना जावे तो इस प्रकारकी अनुमिति होगी कि 'जीव अजीवादि पञ्चपदार्थोंसे भिन्न है क्योंकि रागादिमान् है'। यहाँ पर जीव पक्ष है, अजीवादि भिन्नपन साध्य है, रागादिमत्त्व हेतु है। हेतुको अपने पक्षमात्रमे रहना चाहिये, सो जब जीवकी मोहिनीयादि कर्मोंका अभाव होनेपर वीतराग दशा हो जाती है तब यह रागादिमत्त्व हेतु उस जीवमे नहीं रहता, अतः भागासिद्ध दोष होनेसे जीवकी अजीवसे भिन्न सिद्ध करने वाली अनुमितिमे साध्य नहीं होता।

इसी प्रकार यदि जीवका लक्षण अमूर्त्तत्व माना जावे, तो ऐसी अनुमिति होगी कि 'जीव अजीवाद् भिन्न अमूर्त्तत्वात्' अर्थात् जीव अजीवसे भिन्न है क्योंकि अमूर्त्तिक है। यहाँ जीव पक्ष है, अजीवसे भिन्नपन साध्य है, और अमूर्त्तत्व हेतु है। यह हेतु पक्षसे भिन्न जो विपक्ष आकाशादिक हैं उनमे भी पाया जाता है अतः व्यभिचारी हुआ, क्योंकि जो हेतु पक्षमे भी रहे और विपक्षमे भी रहे वह व्यभिचारी होता है, और व्यभिचारी होनेसे स्वकीय साध्यमे गमक नहीं हो सकता, यह अतिव्याप्ति दोष है।

इसी तरह यदि जीवका लक्षण जडत्व माना जावे तो असम्भव दोष होगा, क्योंकि यहाँपर अनुमानका ऐसा आकार होगा कि 'जीव अजीवसे भिन्न है क्योंकि जडत्वसे सहित है।' यहाँपर जीव पक्ष है, अजीव-भिन्नता साध्य है, और जडत्व हेतु है। यह जडत्व हेतु पक्षमे सर्वथा ही नहीं रहता, इससे स्वरूपासिद्ध है।

इत्यादि अनेक दोषोंसे रहित जीवका वास्तविक लक्षण चैतन्य है। वह जीवकी सब अवस्थाओमे रहता है। अतः वही अव्याप्ति अतिव्याप्ति और असम्भव दोषोंसे रहित है ॥४२॥

इस तरह ज्ञानीके जीव और अजीवका भिन्न-भिन्न ज्ञान होनेपर भी अज्ञानीका मोह पुनः पुनः अतिगय नृत्य करता है, इसपर आचार्य आश्चर्य प्रकट करते हुए कलशा कहते हैं—

वसन्ततिलकाछन्द

जीवादजीवमिति लक्षणतो विभिन्न

ज्ञानी जनोऽनुभवति स्वयमुल्लसन्तम् ।

अज्ञानिनो निरवधिप्रविजृम्भितोऽय

मोहस्तु तत्कथमहो वत नानटीति ॥४३॥

अर्थ—इस प्रकार पूर्वकथित लक्षणसे अजीव जीवसे भिन्न है ऐसा ज्ञानीजन स्वय उल्लसित होनेवाले अजीवतत्त्वका अनुभव करते हैं । परन्तु अज्ञानी जीवका निर्मर्यादितरूपसे वृद्धिको प्राप्त हुआ यह मोह क्यों बार-बार अतिगयरूप नृत्य कर रहा है, यह आश्चर्य और खेदकी बात है ।

भावार्थ—जीव और अजीव दोनों ही अपने-अपने लक्षणोंसे भिन्न-भिन्न हैं, ऐसा ज्ञानी जीव स्वय अनुभव करते हैं । परन्तु अज्ञानी जीवका मोह अर्थात् मिथ्यात्व इतना अधिक विस्तार-को प्राप्त हुआ है कि वह उसे स्पष्ट सिद्ध जीव और अजीवका भेदज्ञान नहीं होने देता । इसीलिये वह शरीरादि अजीव पदार्थोंमें जीववृद्धि कर चतुर्गतिमें भ्रमण करता है ॥४३॥

आचार्य कहते हैं कि अज्ञानीका वह मोह भले ही नृत्य करो, परन्तु ज्ञानीको ऐसा भेदज्ञान होता ही है—

वसन्ततिलकाछन्द

अस्मिन्ननादिनि महत्यविवेकनाट्ये

वर्णादिमान्नटति पुद्गल एव नान्य. ।

रागादिपुद्गलविकारविरुद्धशुद्ध—

चैतन्यधातुमयमूर्तिरय च जीव ॥४४॥

अर्थ—यह जो अनादिकालसे बहुत बड़ा अविवेकका नाट्य हो रहा है उसमें वर्णादिमान् पुद्गल ही नृत्य करता है, अन्य नहीं, क्योंकि यह जीव, रागादिक पुद्गलके विकारोंसे विरुद्ध, शुद्ध, चैतन्यधातुमय मूर्तिसे सयुक्त है अर्थात् वीतरागविज्ञान इसका स्वरूप है ।

भावार्थ—अनादि कालसे इस जीवका पुद्गलके साथ परस्परावगाहरूप सम्बन्ध हो रहा है, इसलिये अज्ञानी जीवोंको इसमें एकत्वका भ्रम उत्पन्न हो रहा है । उसी भ्रमको दूर करनेके लिये आचार्यने दोनोंके भिन्न-भिन्न लक्षण बताते हुए कहा है कि जीव तो रागादिक पुद्गलके विकारोंसे रहित शुद्ध चैतन्यधातुका पिण्ड है और पुद्गल वर्णादिमान् है । इस अविवेक अर्थात् अभेदज्ञानमूलक नाट्यमें सारी भूमिका पुद्गलकी ही है । वही राग, द्वेष, मोह, प्रत्यय, कर्म और नोकर्म आदिका रूप रखकर अपने नाना स्वाग दिखला रहा है, जीव तो सब अवस्थाओंमें एक चैतन्यका ही पिण्ड रहता है ॥४४॥

इस तरह भेदज्ञानकी प्रवृत्तिसे ही जायक आत्मदेव प्रकट होता है, यह कहते हैं—

मन्दाक्रान्ताछन्द

इत्थ ज्ञानक्रकचकलनापाटन नाटयित्वा

जीवाजीवौ स्फुटविघटनं नैव यावत्प्रयात ।

विश्व व्याप्य प्रसभविकसद्व्यक्तचिन्मात्रशक्त्या

ज्ञातृद्रव्य स्वयमतिरसात्तावदुच्चैश्चकाशे ॥४५॥

अर्थ—इस प्रकार ज्ञानरूप करोतकी क्रियासे विदारणका अभिनयकर अर्थात् पृथक्-पृथक् होकर जबतक जीव और अजीव स्पष्ट रूपसे विघटनको प्राप्त नहीं होते तब तक अतिगयरूपसे विकसित तथा प्रकट चैतन्यमात्रकी शक्तिसे समस्त विश्वको व्याप्तकर यह ज्ञाताद्रव्य आत्मा अपने आप बड़े चावसे अत्यधिक प्रकाशमान होने लगता है ।

भावार्थ—इस ससारमे अनादिकालसे जीवकी पुद्गलके साथ सयोगी दशा चली आ रही है । जब तक भेदज्ञान नहीं होता तब तक यह जीव शरीरादि दृश्यमान पदार्थोंको आत्मा मानता रहता है, 'ज्ञायक आत्मद्रव्य इन शरीरादिकसे भिन्न द्रव्य है' ऐसी अनुभूति इस जीवको नहीं होती, परन्तु जब भेदज्ञानरूप करोत इसके हाथ लगती है तब यह उसके चलानेके अभ्याससे जीव और पुद्गलरूप अजीवको अलग-अलग समझने लगता है । अब उसकी प्रतीतिमे आता है कि अहो, चैतन्यस्वभावको लिये हुए ज्ञायक आत्मद्रव्य तो इन शरीरादिकसे भिन्न पदार्थ है । अभी तो उमने जीव और अजीवको केवल श्रद्धाके द्वारा अलग-अलग समझा था, पर जब चारित्र-रूप पुरुषार्थके द्वारा वह जीव और अजीवको अर्थात् जीव और रागादिक विकारी परिणतिको वास्तवमे अलग-अलग कर देता है—वीतराग दशाको प्राप्त कर लेता है तब अन्तर्मुहूर्तमे ही अपनी चैतन्यशक्तिके द्वारा समस्त विश्वको व्याप्तकर अर्थात् केवलज्ञानका विषय बनाकर यह ज्ञायक आत्मद्रव्य स्वय ही प्रकाशमान हो उठता है । यहाँ कार्यकी शीघ्रता बतलानेके लिये आचार्यने कहा है कि जीव और अजीव जब तक विघटनको प्राप्त नहीं हो पाते कि उसके पहले ही ज्ञायक आत्मद्रव्य प्रकट प्रकाशमान होने लगता है । वास्तवमे क्रम यह है कि पहले जीव और अजीवका भेदज्ञान होता है, तदनन्तर आत्मद्रव्य भासमान होता है ॥४५॥

इस तरह जीव और अजीव पृथक् होकर रङ्गभूमिसे बाहर निकल गये ॥६८॥

इस प्रकार श्रीकुन्दकुन्दाचार्यप्रणीत समयप्राभृतके
जीवाजीवाधिकारका प्रवचन समाप्त हुआ ।

२. कर्तृकर्माधिकार

अनन्तर जीव और अजीव ही कर्ता और कर्मका स्वाग रखकर रङ्गभूमिमे प्रवेश करते हैं । उनके यथार्थ स्वरूपको जानने वाली ज्ञान-ज्योति है । अतः प्रारम्भमे श्रीअमृतचन्द्र स्वामी उसी ज्ञान-ज्योतिको महिमाका गान करते हैं—

मन्दाक्रान्ताछन्द

एक कर्ता चिदहमिह मे कर्म कोपादयोऽमी'
इत्यज्ञाना शमयदभित कर्तृकर्मप्रवृत्तिम् ।
ज्ञानज्योति स्फुरति परमोदात्तमत्यन्तधीर
साक्षात्कुर्वन्निरूपधि पृथग्द्रव्यनिर्भासि विश्वम् ॥४६॥

अर्थ—इस ससारमे मैं जो एक चेतनात्मक आत्मा हूँ सो कर्ता हूँ और ये क्रधादिक मेरे कर्म हैं' अज्ञानी जीवोकी इस कर्तृ-कर्मप्रवृत्तिका सब ओरसे शमन करती हुई ज्ञान-ज्योति प्रकट होती है । ज्ञानज्योति परम उदात्त है, अत्यन्त धीर है, निरूपधि है, अर्थात् परकृत उपाधिसे रहित है, पृथक्-पृथक् द्रव्योको अवभासित करने वाली है और समस्त विश्वका साक्षात् करने वाली है ॥४६॥

आगे कहते हैं कि आत्मा और आस्रव इन दोनोंके अन्तरको नहीं समझना ही बन्धका कारण है—

जाव ण वेदि विसेसंतर तु आदासवाण दोह्व पि ।
अण्णाणी तावदु सो कोधादिसु वट्टदे जीवो ॥ ६९ ॥
कोधादिसु वट्टतस्म कम्मस्स संचओ होदि ।
जीवस्सेवं वधो भणिदो खलु सव्वदरसीहिं ॥ ७० ॥

अर्थ—जब तक जीव, आत्मा और आस्रव इन दोनोंके विशेष अन्तरको नहीं जानता है, तब तक अज्ञानी हुआ वह क्रोधादिकमे प्रवृत्ति करता है और क्रोधादिकमे प्रवृत्ति करने वाले उस जीवके कर्मका सचय होता है । इस प्रकार जीवके कर्मोंका बन्ध सर्वज्ञदेवने निश्चयसे कहा है ।

विशेषार्थ—जीव जब तक आत्मा और आस्रवके भिन्न-भिन्न स्वरूपको नहीं जानता, तब तक वह अज्ञानी है और क्रोधादिक आस्रवोमे प्रवृत्ति करता है । इस प्रकार क्रोधादिक आस्रवोमे प्रवृत्ति करते हुए जीवके कर्मका सचय होता है । इस प्रकार भगवान् सर्वज्ञ द्वारा निश्चयसे इस जीवके बन्ध कहा गया है ।

जिस प्रकार यह आत्मा तादात्म्य सम्बन्धसे आत्मा और ज्ञानमे विशेष न होनेसे भेदको नहीं देखता हुआ नि गङ्गाभावसे आत्मीय ज्ञान जानकर ज्ञानमे प्रवृत्ति करता है, उस ज्ञानक्रियामे प्रवर्तमान आत्माके ज्ञानक्रियाके साथ साथ स्वभावभूतपन अर्थात् ज्ञानक्रियाका उपादानकारण आत्मा ही है, अतएव उसका प्रतिषेध नहीं हो सकता, इसीलिये आत्मा उसको जानता है । इसी

प्रकार सयोग सम्बन्धके द्वारा निमित्तसे जायमान जो क्रोधादिक हैं उनके साथ यद्यपि आत्माका ज्ञानकी तरह सम्बन्ध नहीं है फिर भी अपने अज्ञानसे यह अज्ञानी जीव आत्मा और क्रोधादिक आस्रवोंमें भेदको नहीं देखता है। इसीसे निश्चय होकर ज्ञानके सदृश क्रोधादिकमें आत्मीय बुद्धिसे प्रवृत्ति करता है और जब क्रोधादिकमें प्रवृत्त होता है तब यद्यपि यह क्रोधादिक क्रिया परभावभूत होनेसे प्रतिषेध करने योग्य है, किन्तु अज्ञानी उनमें स्वभावभूतपनका अध्यास कर क्रोध भी करता है, राग भी करता है और मोह भी करता है। सो यहाँ यह आत्मा अपने आप अज्ञानस्वरूप होकर स्वकीय ज्ञानभवनमात्र जो उदासीन भाव है उसको त्यागकर कर्ता हो जाता है और अन्तरङ्गमें ज्ञानके भवनमात्रसे भिन्न जिन क्रोधादिकको करता है वे इसके कर्म हैं। इस प्रकार यह अनादि तथा अज्ञानसे जायमान कर्ता-कर्मकी प्रवृत्ति है। इस तरह इस आत्माकी अपने ही अज्ञानसे कर्ता-कर्म-रूपसे क्रोधादिकमें प्रवृत्ति होती है और जब इसकी उनमें प्रवृत्ति होती है तब इसके क्रोधादिक प्रवृत्तिरूप परिणामोंके निमित्तसे परिणमनशील पुद्गलकर्मका सचय हो जाता है, एव जीव और पुद्गलका एकक्षेत्रावगाह लक्षण सम्बन्धरूप बन्ध स्वयमेव सिद्ध हो जाता है। यहाँपर इतरेतराश्रय दोष नहीं है क्योंकि बीज-वृक्षकी तरह इनकी सतान, जब तक ससारका नाश नहीं होता तब तक, बराबर अखण्ड प्रवाहसे चली जाती है ॥६९-७०॥

अब प्रश्न यह है कि इस अनादिकालीन कर्तृ-कर्मप्रवृत्तिका अभाव कब होता है? इसी प्रश्नका उत्तर कहते हैं—

जइया इमेण जीवेण अप्पणो आसवाण य तहेव ।

णादं होदि विसेसंतरं तु तइया ण बंधो से ॥ ७१ ॥

अर्थ—जब इस जीवके द्वारा आत्मा और आस्रवोंका विशेष अन्तर जान लिया जाता है तब इसके बन्ध नहीं होता।

विशेषार्थ—इस जगत्में जो पदार्थ हैं वे सब अपने-अपने स्वभावमें तल्लीन हैं, क्योंकि जो अपना भवन है अर्थात् अपनी परिणति है वही तो अपना निज भाव है। इस कारण ज्ञानका जो होना है वही तो निश्चयसे आत्माका स्वभाव है। अर्थात् जो ज्ञान है वही आत्मा है, क्योंकि जैसे उष्ण गुणसे भिन्न अग्नि नहीं, वैसे ज्ञानगुणसे भिन्न आत्मा भी नहीं है। इससे जो ज्ञानका होना है निश्चयसे वही आत्मा है, और क्रोधादिकोंका जो होना है वह क्रोधादिक है। जो ज्ञानका होना है वह क्रोधादिकका होना नहीं है, क्योंकि ज्ञानके होनेमें ज्ञान ही होता हुआ प्रत्ययमें आता है, क्रोधादिकका होना प्रत्ययमें नहीं आता, और जो क्रोधादिकका होना है वह ज्ञानका होना नहीं है, क्योंकि क्रोधादिकके होनेमें क्रोधादिक ही होते हुए प्रत्ययमें आते हैं,—ज्ञानका होना प्रत्ययमें नहीं आता। इस तरह आत्मा और क्रोधादिकोंके निश्चयसे एकवस्तुपन नहीं है। इस प्रकार आत्मा और आस्रवका विभेद (भेदज्ञान) होनेपर जब यह आत्मा उन दोनोंके भेदको जान लेता है तब इसकी अनादिकालीन अज्ञानजन्य कर्तृ-कर्मकी प्रवृत्ति निवृत्त हो जाती है और उसके निवृत्त होनेपर अज्ञान-निमित्तक पुद्गलद्रव्यकर्मका सम्बन्ध भी निवृत्त हो जाता है। जब ऐसी वस्तुस्थिति हो जाती है तब ज्ञानमात्रसे ही बन्धका निरोध सिद्ध होता ॥ ७१ ॥

आगे प्रश्न होता है कि ज्ञानमात्रसे बन्धका निरोध किस तरह होता है? इसका उत्तर देते हैं—

णादूण आसवाणं असुचित्तं च विवरीयभावं च ।

दुःखस्स कारणं ति य तदो णियत्ति कुणदि जीवो ॥ ७२ ॥

अर्थ—आस्रवोका अशुचिपन और विपरीतपन तथा ये दुःखके कारण हैं ऐसा जानकर जीव उनसे निवृत्ति करता है अर्थात् आस्रवोको अपवित्र, विपरीत और दुःखका कारण जानकर जीव उनसे निवृत्त होता है ।

विशेषार्थ—जैसे जलमे शेवाल हो जानेसे जल मलिन हो जाता । ऐस ही ये आस्रव भाव आत्माको कलुषित बना देते हैं, अतः अशुचिरूप हैं । परन्तु भगवान् आत्मा नित्य ही अतिनिर्मल चिन्मात्रपनसे उपलब्ध होनेके कारण अत्यन्त पवित्र है । ये आस्रव जड हैं तथा परके द्वारा जाने जाते हैं, इसलिये आत्मासे अन्य स्वभाव हैं और भगवान् आत्मा नित्य ही विज्ञानघनस्वभाव है । अतएव स्वयं चेतक होनेसे अन्य स्वभावरूप नहीं होता किन्तु निरन्तर ज्ञानस्वभावात्मक है । ये आस्रव आकुलताके उत्पादक हैं, अतः दुःखके कारण हैं और भगवान् आत्मा नित्य ही अनाकुल स्वभाव वाला होनेसे दुःखका कारण नहीं है । इस प्रकार आत्मा और आस्रवके विशेषके देखनेसे जिस कालमे यह आत्मा आस्रव और आत्माके भेदको जानता है, उसी कालमे क्रोधादिक आस्रवोसे पृथक् हो जाता है, क्योंकि क्रोधादिक आस्रवसे निवृत्त हुए विना पारमार्थिक भेदज्ञानकी सिद्धि होना असंभव है । इसीसे क्रोधादिक आस्रवोसे निवृत्त होनेपर ही सम्यग्ज्ञानका होना अविनाभावी है । इस सम्यग्ज्ञानसे ही अज्ञानजन्य पौद्गलिककर्मका बन्ध रुक जाता है ।

यहाँपर किसीकी आगङ्गा है कि जो यह आत्मा और आस्रवका भेदज्ञान है, वह क्या ज्ञान-स्वरूप है ? या अज्ञानस्वरूप है ? यदि अज्ञानस्वरूप है तो आस्रवके साथ होने वाले अभेदज्ञानसे इसमे कुछ विशेष नहीं हुआ । अर्थात् अन्तर नहीं आया और यदि ज्ञानस्वरूप है तो क्या आस्रवोमे प्रवृत्त है या आस्रवोसे निवृत्त है ? यदि आस्रवोमे प्रवृत्त है तो आस्रवोके साथ अभेदज्ञान होनेसे कोई भी विशेष नहीं हुआ । यदि आस्रवोसे निवृत्त है तब ज्ञानसे ही बन्ध-निरोध सिद्ध क्यों न हुआ ? इस अवस्थामे क्रियानयवादीका जो यह पक्ष था कि क्रियासे ही आस्रवकी निवृत्ति हुई, ज्ञानमे क्या रखा है ? उसका निषेध हो गया, क्योंकि जब तक सम्यग्ज्ञान न हो जावे तब तक केवल ऊपरी क्रियाकाण्डसे कुछ होने वाला नहीं है । अब ज्ञानसे ही सिद्धि मानने वालोका कहना है कि आत्मा और आस्रवका जो भेदज्ञान है वह सिद्धिका कारण है । इसपर आचार्य महाराजका कहना है कि आत्मा और आस्रवका जो भेदज्ञान है यदि वह आस्रवसे निवृत्ति नहीं करता तो वह ज्ञान ही नहीं है । इससे जो ज्ञानसे ही सिद्धि मानने वाले हैं उनका निराकरण हो गया । अर्थात् जिस ज्ञानके होनेपर आस्रवादिकी निवृत्ति नहीं होती है वह ज्ञान सिद्धिका जनक नहीं है । तथा जिस चारित्रकी प्रवृत्ति सम्यग्ज्ञानपूर्वक नहीं वह चारित्र भी ससार-लतिकाके छेदनेमे समर्थ नहीं होता, अतः सम्यग्ज्ञानपूर्वक जो आचरण है वही मोक्षमार्गमे सहायी है । ऐसा जानकर मात्र ज्ञान अथवा मात्र क्रियाके द्वारा सिद्धि होनेके पक्षपातको त्यागो, क्योंकि दोनोंका सहयोग ही सिद्धिका प्रयोजक है—मोक्षका साधक है ॥७२॥

यही भाव श्रीअमृतचन्द्र स्वामी कलजा द्वारा अभिव्यक्त करते हैं—

मालिनीछन्द

परपरिणतिमुज्झत् खण्डयद्भेदवादा-

निदमुदितमखण्ड ज्ञानमुच्चण्डमुच्चं ।

ननु कथमवकाशः कर्तृकर्मप्रवृत्ते-

रिह भवति कथं वा पौद्गलः कर्मबन्ध ॥४७॥

अर्थ—जो परपरिणतिको छोड़ रहा है, भेदवादका खण्डन कर रहा है, स्वयं अखण्डरूप है तथा अतिशय तेज पूर्ण है ऐसा यह उत्कृष्ट ज्ञान उदित हुआ है। इसके उदित होनेपर कर्तृ-कर्मकी प्रवृत्तिको अवकाश कैसे मिल सकता है और पौद्गलिक कर्मबन्ध किस प्रकार हो सकता है।

भावार्थ—मोहके निमित्तसे ज्ञानकी परपदार्थोंमें परिणति होती थी अथवा ज्ञानमें रागादि विकारी भावोंकी परिणति होती थी, सो जब परपरिणतिका कारण जो मोह था वही निकल गया, तब ज्ञान उस परपरिणतिको छोड़कर अपने स्वभावमें ही परिणति करने लगा। क्षयोपशमके निमित्तसे ज्ञानमें नाना भेदोंकी आपत्ति होती है परन्तु अब क्षयोपशमका अभाव हो गया है। अतः भेदवादोंको खण्डकर ज्ञान एक अखण्ड प्रतिभासरूप रह गया। ऐसा अतिशय तेजस्वी उत्कृष्ट ज्ञान जब प्रकट हो जाता है तब कर्तृ-कर्मकी प्रवृत्ति स्वयं हट जाती है। और कर्तृ-कर्मकी प्रवृत्तिके हटनेपर पौद्गलिक कर्मबन्ध स्वयं समाप्त हो जाता है ॥४७॥

आगे वह कौन-सी विधि है जिसके द्वारा आस्रवसे आत्माकी निवृत्ति हो जाती है, इस आशङ्काका उत्तर देते हैं—

अहमिकको खलु सुद्धो णिम्ममओ णाण-दंसण-समग्गो ।

तम्मिं ठिओ तच्चित्तो सव्वे एए खयं णेमि ॥ ७३ ॥

अर्थ—मैं निश्चयसे एक हूँ, शुद्ध हूँ, ममत्वरहित हूँ, ज्ञान-दर्शनसे पूर्ण हूँ तथा उसीमें स्थित और उसीमें तल्लीन होता हुआ इन सब क्रोधादिक भावोंको क्षयको प्राप्त कराता हूँ ॥

विशेषार्थ—वास्तवमें तत्त्वदृष्टिसे देखा जावे तो इस ससारमें यावत् पदार्थ हैं वे सब अपने अपने स्वरूपमें समवस्थित भिन्न-भिन्न ही हैं, मैं द्रव्यदृष्टिसे एक हूँ (स्वानुभव) प्रत्यक्षका विषय हूँ, किसीके द्वारा मुझमें कदापि किसी प्रकारकी बाधा नहीं आती, इससे अक्षुण्ण हूँ तथा अनन्त चिन्मात्र ज्योति स्वरूप हूँ, नित्य ही विज्ञानघनस्वभाववाला होनेसे एक हूँ, समस्त जो षट्कारकचक्रकी प्रक्रिया है वह भेददृष्टिमें है, अभेददृष्टिमें इसका अस्तित्व नहीं। अतः मैं स्वकीय निर्मल अनुभूति-मात्रके सद्भावसे सर्वदैव शुद्ध हूँ, पुद्गल जिनका स्वामी है ऐसे क्रोधादिक नानाप्रकारके भावोंका मैं स्वामी नहीं हूँ, अतः तद्रूप परिणमनके अभावमें निर्ममत्व हूँ, आत्मपदार्थ चिन्मात्र तेजवाला हूँ तथा वस्तुस्वभावके कारण सामान्यविशेषरूप भावसे परिपूर्ण हूँ, अतः मैं ज्ञान-दर्शनसे समग्र हूँ, गगनादिकके मद्गम में भी पारमार्थिक विशेष पदार्थ हूँ, इसीसे मैं अब इसी आत्मामें सम्पूर्ण परद्रव्योंकी प्रवृत्तिसे निवृत्तिकर निश्चलरूपसे अवस्थित होता हूँ, परद्रव्योंके निमित्तसे जायमान रागादिकभावरूप चञ्चल कल्लोलमालाओंका निरोधकर इसी निजस्वरूपका अनुभव करता हूँ, स्वकीय अज्ञानसे आत्मामें जो अनेकविध विकारभाव उत्पन्न होते थे उन सबका नाश करता हूँ, ऐसा जब इस जीवको आत्मामें निश्चय हो जाता है तब वह, जिसने चिरकालसे पकड़े हुए जहाजको छोड़

निर्गत हो जाता है और इसे
वस समय अज्ञानसे उत्पन्न होने
लेता है और विज्ञानधर्मस्वरूप जो
" समीचीन रूपसे जान लेता है

अनादि सिद्ध आत्मा जब परदृष्ट्यसे पूर्ण निर्गत कर
निर्मुक्तपदार्थक आश्रय लेता है तब अज्ञानसे उत्पन्न
है और तदनन्तर एक शानस्वरूप होकर

इतरवकास्ति जगत् साक्षात् परमाणुमान ॥४८॥

सकलान्तरे बलेशान्निवृत्त स्वरूप

सि विज्ञानधर्मस्वरूपमयमायादास्तिव्यवधान परमं ।

इत्येव निरवयव सत्त्वमि परदृष्ट्यान्निवृत्तं परा

शांख्यविशोद्धिस्तोत्रम्

अब इसी भावकी शोभमूर्तचन्द्र स्वामी कलेशाम प्रकट करते हैं—

मिथ्यात्वाद आत्मव निर्गत होने वाला है ॥४९॥

जैसे-जैसे कि गुणस्थानपरिपटिके अन्तसर जैसे-जैसे आत्मा गुणस्थानोंको प्राप्त करता है वैसे-
वैसे तब तब तब सम्यग्ज्ञान और आत्मनिर्गति इनमें कालमैद नहीं है । इसका
अर्थ और आत्मवकी निर्गत होने ही एककालमें होने ही है । जिस तरह सूक्ष्मद्वय और तन्मानिर्गति
का अर्थ और आत्मवसे निर्गत होता है तथा ही विज्ञानधर्मस्वभाव ही जाता है । इस प्रकार आत्मका
अर्थ और आत्मा ही विज्ञानधर्मस्वभाव होता है तथा ही आत्मवसे अच्छी तरह निर्गत ही जाता है
अर्थ और आत्मा आत्मवसे निर्गत होता जाता है वैसे-वैसे ही विज्ञानधर्मस्वभाव होता जाता है ।
अर्थ और आत्मकी वृद्धि होती जाती है वैसे-वैसे ही आत्मा आत्मवसे निर्गत होता जाता है
अर्थ और आत्मके विच्छिन्न होनेसे जैसे धर्ममूर्तके विघटनेसे विज्ञानको समस्त अत्यन्त विच्छिन्न
अर्थ और आत्मका भवज्ञान ही जाता है तब कर्मविषयक विच्छिन्न ही

अर्थ और आत्मका भवज्ञान ही जाता है तब कर्मविषयक विच्छिन्न ही
अर्थ और आत्मका भवज्ञान ही जाता है तब कर्मविषयक विच्छिन्न ही
अर्थ और आत्मका भवज्ञान ही जाता है तब कर्मविषयक विच्छिन्न ही
अर्थ और आत्मका भवज्ञान ही जाता है तब कर्मविषयक विच्छिन्न ही

उसे कोई रोक नहीं सकता, इसी प्रकार जब अपना फल देकर ये आस्रव झडने लगते हैं तब इनका रक्षक कोई नहीं होता, अतः ये आस्रव अशरण हैं। इसके विपरीत यदि शरण सहित हैं तो स्वयं गुप्त और सहजचैतन्यशक्तिवाला जीव ही है। ये आस्रव नित्य ही आकुलतास्वभाववाले तथा आकुलताके उत्पादक हैं, अतः दुःखस्वरूप हैं। यदि अदुःखस्वरूप हैं तो अनाकुलतारूप स्वभावसे युक्त जीव ही है। ये आस्रव वर्तमानमे ही दुःखरूप हैं सो नहीं, उत्तरकालमे भी अकुलताके कारण हैं। अतएव आकुलताको उत्पन्न करने वाले पुद्गलपरिणामके उत्पादक होनेसे दुःखरूप फलसे युक्त हैं। इसके विपरीत यदि दुःखरूप फलसे रहित कोई है तो सभी प्रकारके पुद्गल परिणामका अकारण जीव ही है।

इस प्रकार जब आत्मा और आस्रवका भेदज्ञान हो जाता है तब कर्मविपाक शिथिल हो जाता है और उसके शिथिल होनेसे जैसे घनसमूहके विघटनेसे दिशाओका समूह अत्यन्त विस्तृत हो जाता है वैसे ही स्वभावसे ही आत्माकी चेतनाशक्ति अत्यन्त विस्तृत हो जाती है और जैसे-जैसे उसके उदयकी वृद्धि होती जाती है वैसे-वैसे ही आत्मा आस्रवों से निवृत्त होता जाता है और जैसा-जैसा आस्रवोंसे निवृत्त होता जाता है वैसा-वैसा ही विज्ञानघनस्वभाव होता जाता है। यह आत्मा ज्यो ही विज्ञानघनस्वभाव होता है त्यो ही आस्रवोंसे अच्छी तरह निवृत्त हो जाता है और ज्यो ही आस्रवोंसे निवृत्त होता है त्यो ही विज्ञानघनस्वभाव हो जाता है। इस प्रकार ज्ञानका उदय और आस्रवकी निवृत्ति दोनों ही एककालमे होते हैं। जिस तरह सूर्योदय और तमोनिवृत्ति इनमे कालभेद नहीं है। इसी तरह सम्यग्ज्ञान और आस्रवनिवृत्ति इनमे कालभेद नहीं है। इसका भाव यह है कि गुणस्थानपरिपाटीके अनुसार जैसे-जैसे आत्मा गुणस्थानोको प्राप्त करता है वैसे-वैसे ये मिथ्यात्वादि आस्रव निवृत्त होते जाते हैं ॥७४॥

अब इसी भावको श्रीअमृतचन्द्र स्वामी कलगामे प्रकट करते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

इत्येवं विरचय्य सम्प्रति परद्रव्यान्निवृत्तिं परा

स्व विज्ञानघनस्वभावमभयादास्तिघ्नुवान परम् ।

अज्ञानोत्थितकर्तृकर्मकलनात् क्लेशान्निवृत्त स्वयं

जानीभूत इतश्चकास्ति जगत साक्षी पुराण. पुमान् ॥४८॥

अर्थ—इस प्रकार यह पुराण पुरुष—अनादि सिद्ध आत्मा जब परद्रव्यसे पूर्ण निवृत्ति कर अतिशय उत्कृष्ट अपने विज्ञानघनस्वभावका निर्भयतापूर्वक आश्रय लेता है तब अज्ञानसे उत्थित कर्तृकर्मभावसे उत्पन्न होनेवाले क्लेशसे स्वयं छूट जाता है और तदनन्तर एक ज्ञानस्वरूप होकर जगत्का साक्षात्कार करता हुआ प्रकाशमान होता है।

भावार्थ—इस प्रकार जब आत्मा इन आस्रवोंके स्वरूपको समीचीन रूपसे जान लेता है तब परपदार्थोंसे एक ही वारमे अपनी प्रवृत्तिको निवृत्त कर लेता है और विज्ञानघनस्वरूप जो अपना स्वभाव है केवल उसे ही निर्भयतासे अङ्गीकृत करता है। उस समय अज्ञानसे उत्पन्न होने वाले कर्तृ-कर्मके व्यवहारसे जो नाना दुःख उत्पन्न होते हैं उनसे स्वयं निवृत्त हो जाता है और इससे आगामी कालमे स्वयं ज्ञानस्वरूप होकर जगत्का ज्ञान-दृष्टा बनकर प्रकाशमान रहता है ॥४८॥

आगे ज्ञानीभूत आत्मा कैसे जाना जाता है, यह कहते हैं—

कम्मस्स य परिणाम णोकम्मस्स य त्थेव परिणाम ।

ण करेइ एयमादा जो जाणदि सो ह्वदि णाणी ॥७५॥

अर्थ—जो आत्मा कर्मके परिणामको और इसी तरह नोकर्मके परिणामको नहीं करता है किन्तु जानता है वह ज्ञानी है ।

विशेषार्थ—निश्चयकर मोह, राग, द्वेष, सुख, दुःख आदि रूपसे अन्तरङ्गमे उत्पन्न होने वाले कर्मके परिणाम और स्पर्श, रस, गन्ध, वर्ण, शब्द, बन्ध, सस्थान, स्थौल्य, सौक्ष्म्य आदि रूपसे बाह्यमे प्रकट होने वाले नोकर्मके परिणाम, ये सब पुद्गलद्रव्यके ही परिणामन हैं । अतएव जैसा घट और मृत्तिकाका परस्परमे व्याप्यव्यापकभाव है वैसा ही इन मोह-राग-द्वेषादि तथा रूप-रसादि परिणामोका पुद्गलद्रव्यके साथ व्याप्यव्यापकभाव सम्बन्ध है क्योंकि इनके करनेमे स्वयं पुद्गल-द्रव्य स्वतन्त्ररूपसे कर्ता है अर्थात् पुद्गलद्रव्य व्यापक है और जो मोह-राग-द्वेषादि तथा रूप-रसादि परिणाम हैं वे स्वयं व्याप्य होनेसे कर्म हैं । पुद्गलपरिणाम और आत्मामे घट और कुम्भकारके सद्ग व्याप्यव्यापकभावका अभाव होनेसे कर्तृ-कर्मभावका अभाव है । अतएव आत्मा इन भावोका कर्ता नहीं है किन्तु यहाँ पर यह विशेषता है कि परमार्थसे यद्यपि पुद्गलपरिणामका ज्ञान और पुद्गल इन दोनोंमे घट और कुम्भकारके समान व्याप्यव्यापकभावका अभाव होनेसे कर्तृ-कर्मभाव सिद्ध नहीं होता है तो भी आत्मपरिणाम और आत्मा इन दोनोंमे घट और मृत्तिकाके समान व्याप्य-व्यापकभावका सद्भाव होनेसे कर्तृ-कर्मभाव सिद्ध होता है अर्थात् आत्मा स्वतन्त्र व्यापक होनेसे कर्ता है और आत्मपरिणाम व्याप्य होनेसे कर्म है । यहाँ जो पुद्गलपरिणामका ज्ञान है, उसे आत्म-परिणाम मानकर कर्मरूपसे स्वीकृत किया गया है । इस तरह पुद्गलपरिणामके ज्ञानरूप आत्म-परिणामको कर्मरूपसे करते हुए आत्माको जो जानता है वही अन्यसे विविक्त ज्ञानस्वरूप होता हुआ ज्ञानीव्यपदेशको प्राप्त करता है । यहाँ ऐसी आशका नहीं करना चाहिये कि ज्ञाता जो आत्मा है उसका पुद्गलपरिणाम व्याप्य हो गया, क्योंकि पुद्गल और आत्मामे ज्ञेयज्ञायकसम्बन्धका ही व्यवहार है, व्याप्यव्यापकसम्बन्धका व्यवहार नहीं है । किन्तु पुद्गलपरिणामनिमित्तक जो ज्ञान है वह ज्ञाताका व्याप्य है । तात्पर्य यह है कि ज्ञानी पुरुष कर्म और नोकर्मके परिणामका कर्ता नहीं है किन्तु ज्ञाता है ॥७५॥

इसी भावको श्रीअमृतचन्द्रस्वामी कलशाके द्वारा प्रकट करते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

व्याप्यव्यापकता तदात्मनि भवेन्नैवातदात्मन्यपि

व्याप्यव्यापकभावसंभवमृते का कर्तृकर्मस्थिति ।

इत्युद्दामविवेकघस्मरमहो भारेण भिन्दंस्तमो

ज्ञानीभूय तदा स एष लसित कर्तृत्वशून्य पुमान् ॥४९॥

अर्थ—व्याप्यव्यापकभाव तत्स्वरूपमे ही होता है न कि अतत्स्वरूप मे भी । और व्याप्य-व्यापकभावके संभव बिना कर्ता-कर्मकी स्थिति क्या है ? कुछ भी नहीं, इस प्रकारके उत्कट विवेकको

भक्षण करनेवाले—नष्ट करनेवाले अज्ञानतिमिरको जोर देकर भेदता हुआ यह पुरुष जब ज्ञानी होकर मुशोभित होता है, अहो, तभी यह कर्तृत्वसे गून्य होता है। यहाँ 'उद्दामविवेकधम्मर-महोभारेण' ऐसा यदि एक पद माना जावे तो उसका अर्थ होता है उत्कट विवेकरूपी सर्वग्रासी ज्ञानतेजके भारसे अज्ञानतिमिरको भेदता हुआ।

भावार्थ—जो सब अवस्थाओमें नियमरूपसे रहे वह तो व्यापक है और जो विशेष अवस्थाएँ हैं वे व्याप्य हैं, ऐसी वस्तुकी व्यवस्था होनेसे द्रव्य तो व्यापक है और पर्याय व्याप्य है। वे पर्याय द्रव्यके साथ कथञ्चित् तादात्म्यसम्बन्धसे अनुस्यूत हैं। कोई भी ऐसा समय नहीं, जिसमें पर्यायसे वियुक्त द्रव्यका सत्त्व पाया जावे और न कोई ऐसा समय है, जिसमें द्रव्यसे वियुक्त पर्यायोंका सत्त्व पाया जावे। केवल द्रव्य अन्वयरूपसे सर्वदा नित्य रहता है और पर्याय व्यतिरेकरूप है—एकके सद्भावमें अन्य पर्यायोंका स्वत्व नहीं रहता, क्योंकि पर्याय क्षणध्वसी है और द्रव्य नित्य है। इस प्रकार द्रव्य और पर्याय दोनोंमें अविनाभावका नियम है। यही श्रीप्रवचनसारमें स्वयं कुन्दकुन्द महाराजने लिखा है—

णत्थि विणा परिणाम अत्थो अत्थ विणेह परिणामो ।

द्वगुणपञ्जयत्थो अत्थो अत्थित्तणिव्वत्तो ॥

अर्थात् परिणामके विना अर्थ नहीं है और अर्थके विना परिणाम नहीं है। जो द्रव्य, गुण और पर्यायोंमें स्थित है वही अर्थ है, वह अर्थ अपने अस्तित्वसे स्वयं सिद्ध है। परमार्थसे व्याप्यव्यापकता एकद्रव्यमें बनती है, भिन्न द्रव्योंमें नहीं बनती और व्याप्यव्यापकभावके विना कर्तृकर्मकी व्यवस्था नहीं होती, क्योंकि जो व्यापक होता है वह कर्ता कहलाता है और जो व्याप्य होता है वह कर्म कहा जाता है। जब एकद्रव्यमें ही व्याप्यव्यापकभाव बनता है तब कर्तृकर्मभाव भी एक द्रव्यमें ही बनेगा। इस तरह भिन्न द्रव्य होनेसे आत्मा रागादिरूप कर्मपरिणामका और रसगन्धादिरूप शरीरके परिणामका कर्ता कैसे हो सकता है? इस प्रकारका उत्कट विवेक जब इस जीवको उत्पन्न होता है तब वह अनादिवासनासे वासित मिथ्याज्ञान-तिमिरको नष्टकर ज्ञानी होता है और तभी परद्रव्यके कर्तृत्वसे मुक्त होता है।

आगे पुद्गलकर्मको जाननेवाला जीव है उसका पुद्गलके साथ कर्तृ-कर्मभाव क्या है, क्या यहीं है, इसी आशंकाका उत्तर देते हैं—

ण वि परिणमइ ण गिण्हइ उप्पज्जइ ण परदव्वपज्जाए ।

णाणी जाणंतो वि हु पुग्गलकम्मं अणेयविहं ॥७६॥

अर्थ—ज्ञानी जीव अनेक प्रकारके पुद्गलकर्मको जानता हुआ भी परद्रव्यकी पर्यायरूप न तो परिणामन करता है, न उन्हें ग्रहण करता है और न उन रूप उत्पन्न होता है।

विशेषार्थ—प्राप्य, विकार्य और निर्वर्त्यके भेदसे कर्म तीन प्रकारका है। जहाँ सिद्ध पदार्थको ग्रहण करनेके लिये कर्ता यत्नपर होता है वहाँ प्राप्य कर्म कहलाता है। जैसे देवदत्त ग्रामको जाता है। यहाँ जो ग्राम पदार्थ है वह सिद्ध है, इसीसे उसे प्राप्य कर्म कहते हैं। जहाँ परपदाथ द्रव्यान्तरके सम्बन्धसे विकारभावको प्राप्त होता है, उसे विकार्य कर्म कहते हैं। जैसे दुग्ध खटाईके योगसे दधिरूपताको प्राप्त होता है। और जो पर्यायान्तरको तो प्राप्त हो जावे परन्तु विकारभाव-

रूप परिणत न हो उसे निर्वर्त्य कर्म कहते हैं। जैसे मृत्तिका घटरूप परिणमनको प्राप्त होती है। यहाँ मृत्तिकाका घटात्मक परिणमन तो अवश्य हुआ, परन्तु विकृतावस्थारूप रिणमन नहीं हुआ। इसीसे इसे निर्वर्त्य कर्म कहते हैं। प्रकृतमे प्राप्य, विकार्य और निर्वर्त्यके भेदसे त्रिविध कर्मरूप जो पुद्गलके परिणामन है वे व्याप्य है, उनमे पुद्गलद्रव्य अन्तर्व्यापक होकर आदि, मध्य, अन्त अवस्थाओमे व्याप्त होता हुआ उन्हे ग्रहण करता है, उन रूप परिणमन करता है और उनमे उत्पद्यमान होता है। इस प्रकार पुद्गलद्रव्यके द्वारा कर्मको उत्पत्ति होती है। उस कर्मको ज्ञानी यद्यपि जानता है तो भी आत्मा स्वय अन्तर्व्यापक होकर बाह्यमे रहनेवाले परद्रव्यके परिणामको मृत्तिका-कलशकी तरह आदि, मध्य और अन्त अवस्थाओमे व्याप्त होकर न तो ग्रहण करता है, न उनरूप परिणमता है और न उनमे उत्पन्न होता है। इस तरह परद्रव्यके परिणमनरूप व्याप्य-लक्षणवाले कर्मको नहीं करनेवाला तथा पुद्गलकर्मको जाननेवाला जो ज्ञानी जीव है उसका पुद्गलके साथ कर्तृकर्मभाव नहीं है। तात्पर्य यह है कि जीव अपनेसे भिन्न जो पुद्गलद्रव्य है उस रूप कभी परिणमन नहीं करता है क्योंकि जीव चेतन है और पुद्गलद्रव्य अचेतन है, चेतन, अचेतनरूप परिणमन नहीं कर सकता। इसी तरह जीव पुद्गलको ग्रहण नहीं करता, क्योंकि जीव अमूर्त्तिक है, और पुद्गल मूर्त्तिक है, और परमार्थसे जीव पुद्गलको उत्पन्न नहीं करता है क्योंकि चेतन, अचेतनको उत्पन्न करनेकी सामर्थ्यसे शून्य है। इस तरह पुद्गल जीवका कर्म नहीं है और जीव पुद्गलका कर्त्ता नहीं है, जीवका स्वभाव तो जाता है, अत वह ज्ञानरूप परिणमन करता हुआ पुद्गलद्रव्यको जानता भर है। इस तरह जाननेवाले जीवका पुद्गलके साथ कर्तृकर्मभाव कैसे हो सकता है ? ॥७६॥

आगे स्वकीय परिणामको जाननेवाला जो जीव है उसका क्या पुद्गलके साथ कर्तृ-कर्म भाव हो सकता है या नहीं, इस आशङ्काका उत्तर देते हैं—

ण वि परिणमदि ण गिण्हदि उप्पज्जदि ण परद्व्वपज्जाए ।

णाणी जाणंतो वि हु सगपरिणाम अणेयविह ॥७७॥

अर्थ—ज्ञानी अनेक प्रकारके स्वकीय परिणामको जानता हुआ भी परद्रव्यकी पर्यायरूप न परिणमन करता है, न उन्हे ग्रहण करता है और न उन रूप उत्पन्न ही होता है।

विशेषार्थ—प्राप्य, विकार्य और निर्वर्त्यके भेदसे भेदत्रयको प्राप्त जो आत्मपरिणामरूप कर्म है वह व्याप्य है, आत्मा अन्तर्व्यापक होकर आदि, मध्य और अन्त अवस्थाओमे व्याप्त होता हुआ उस आत्मपरिणामको ग्रहण करता है उस रूप परिणमन करता है और उस रूप उत्पन्न होता है। अत आत्मा कर्त्ता है और उसके द्वारा किया हुआ आत्मपरिणाम कर्म है। ज्ञानी जीव उस आत्मपरिणामरूप कर्मको यद्यपि जानता है तो भी स्वय अन्तर्व्यापक होकर बाह्य स्थित परद्रव्यके परिणामको, मृत्तिका-कलशके समान आदि, मध्य और अन्त अवस्थाओमे व्याप्त होकर न ग्रहण करता है, न उस रूप परिणमन करता है और न उस रूप उत्पन्न होता है। अतएव प्राप्य, विकार्य और निर्वर्त्यके भेदमे त्रिरूपताको प्राप्त जो परद्रव्यका परिणामरूप कर्म है उसका कर्त्ता नहीं है किन्तु स्वकीय परिणामको जानता है। इस तरह परद्रव्यके परिणामस्वरूप कर्मको नहीं करनेवाला तथा स्वकीय परिणामको जानने वाला जो ज्ञानी है उसका पुद्गलद्रव्यके साथ कर्तृ-कर्मभाव नहीं है।

पहली गाथामे पुद्गलके परिणामको जाननेवाले जीवका पुद्गलके साथ कर्तृ-कर्मभाव अथवा व्याप्य-व्यापकभाव नहीं है, यह बताया गया है और इस गाथामे अपने परिणामको जानने वाले ज्ञानीके साथ पुद्गलका कर्तृ-कर्मभाव अथवा व्याप्यव्यापकभाव नहीं है, यह बताया गया है ॥७३॥

आगे पुद्गलकर्मके फलको जाननेवाले जीवका पुद्गलके साथ कर्तृ-कर्मभाव क्या निष्पन्न हो सकता है या नहीं, इस आशङ्काका उत्तर देते हैं—

ण वि परिणमदि ण गिण्हदि उप्पज्जदि ण परदव्वपज्जाए ।

णाणी जाणंतो वि हु पुग्गलकम्मफलमणंतं ॥७४॥

अर्थ—ज्ञानी जीव अनन्त प्रकारके पुद्गलकर्मफलको जानता हुआ भी परद्रव्यकी पर्यायिरूप न परिणमन करता है, न उन्हे ग्रहण करता है और न उनमे उत्पन्न होता है ।

विशेषार्थ—ज्ञानी अनन्त पुद्गलकर्मके फलको जानता है तो भी परद्रव्यपर्यायोमे न तो परिणमता है न उनको ग्रहण करता है और न उनमे उत्पन्न होता है क्योंकि प्राप्य, विकार्य और निर्वर्त्य है लक्षण जिसका ऐसा व्याप्यरूप कर्म है । यहाँपर सुख-दुःखादिरूपसे जो पुद्गलकर्मका फल है वही व्याप्यरूप कर्मसे विवक्षित है । उस सुखदुःखादिरूप पुद्गलकर्मफलको, पुद्गलद्रव्य स्वयं अन्तर्व्यापक होकर उसकी आदि, मध्य, अन्त अवस्थाओमे व्याप्त होता हुआ ग्रहण करता है, उसरूप परिणमता है और उसीरूप उत्पन्न होता है, इसीसे पुद्गलद्रव्यके द्वारा यह सुखदुःखादि-फलरूप पुद्गलकर्मका फल किया जाता है । अतः पुद्गलद्रव्य कर्ता है और सुखदुःखादिफलरूप पुद्गलकर्मफल कर्म है । ज्ञानी जीव इस पुद्गलकर्मफलको यद्यपि जानता है तो भी स्वयं अन्तर्व्यापक होकर बाह्यस्थित जो परद्रव्य है उसके परिणामको मृत्तिका-कलशके सदृश आदि, मध्य और अन्तमे व्याप्त होकर न तो ग्रहण करता है, न उस रूप परिणमता है और न उसरूपसे उत्पद्यमान होता है । इसलिये प्राप्य, विकार्य और निर्वर्त्यके भेदसे त्रिरूपताको प्राप्त, व्याप्यलक्षण वाला जो परद्रव्यका परिणामरूप कर्म है उसका कर्ता नहीं है किन्तु सुखदुःखादिरूप पुद्गलकर्मफलको जानता है । इस तरह परद्रव्यके परिणामस्वरूप कर्मको नहीं करनेवाला तथा सुखदुःखादिरूप पुद्गलकर्म-फलको जानने वाला जो ज्ञानी जीव है उसका पुद्गलके साथ कर्तृकर्मभाव नहीं है । इस गाथामे यह दिखलाया गया है कि पुद्गलकर्मके फल सुखदुःखको जाननेवाला जो जीव है उसका भी पुद्गलके साथ कर्तृकर्मभाव नहीं है ॥७४॥

अब जीवके परिणामको, अपने परिणामको तथा अपने परिणामके फलको नहीं जानने वाला जो पुद्गलद्रव्य है उसका जीवके साथ कर्तृकर्मभाव क्या उपपन्न हो सकता है या नहीं, यह दिखाते हैं—

ण वि परिणमदि ण गिण्हदि उप्पज्जदि ण परदव्वपज्जाए ।

पुग्गलदव्व पि तहा परिणमइ सएहिं भावेहिं ॥७५॥

अर्थ—जिस प्रकार जीव परद्रव्यपर्यायोमे न उत्पन्न होता है, न परिणमता है और न उन्हे ग्रहण करता है । इसी प्रकार पुद्गलद्रव्य भी परद्रव्यपर्यायोको न ग्रहण करता है, न उनमे उत्पन्न होता है और न तद्रूप परिणमता है, किन्तु स्वकीय पर्यायोके द्वारा परिणमन करता है ।

विशेषार्थ—क्योंकि जीवपरिणामको, अपने परिणामको और अपने परिणामके फलको भी नहीं जानने वाला पुद्गलद्रव्य स्वयं अन्तर्व्यापक होकर परद्रव्यके परिणामको मृत्तिकाकलशके समान आदि, मध्य और अन्तमे व्याप्तकर उसे न ग्रहण करता है, न उसरूप परिणमन करता है और न उसरूप उत्पन्न होता है किन्तु प्राप्य, विकार्य और निर्वर्त्यके भेदसे त्रिरूपताको प्राप्त व्याप्यलक्षणसे युक्त स्वभावरूप जो कर्म है उसे स्वयं अन्तर्व्यापक होकर आदि, मध्य और अन्तमे व्याप्तकर उसीको ग्रहण करता है, उसीरूप परिणमता है और उसीरूप उत्पन्न होता है। इसलिये प्राप्य, विकार्य और निर्वर्त्यके भेदसे त्रिरूपताको प्राप्त, व्याप्यलक्षणसे युक्त परद्रव्यके परिणामरूप कर्मको नहीं करनेवाला तथा जीवपरिणाम और स्वपरिणामस्वरूप कर्मफलको नहीं जानने वाला जो पुद्गलद्रव्य है उसका जीवके साथ कर्तृ-कर्मभाव नहीं है ॥७९॥

यही निष्कर्ष श्रीअमृतचन्द्रस्वामी कलशामे प्रकट करते हैं—

स्रग्धराछन्द

ज्ञानी जानन्नपीमा स्वपरपरिणति पुद्गलध्राप्यजानन्,

व्याप्तृ-व्याप्यत्वमन्तः कलयितुमसही नित्यमत्यन्तभेदात् ।

अज्ञानात्कर्तृकर्मभ्रममतिरनयोर्भाति तावन्न यावत्,

विज्ञानान्चिश्चकास्ति क्रकचवदय भेदमुत्पाद्य सद्य ॥५०॥

अर्थ—ज्ञानी इस निज और परकी परिणतिको जानता है तो भी, और पुद्गल इस निज और परकी परिणतिको नहीं जानता है तो भी, ये दोनों नित्य ही अत्यन्त भेदरूप होनेसे अन्तरङ्गमें व्याप्य-व्यापकभावको प्राप्त करनेमें असमर्थ है। इनमें जो कर्तृ-कर्मकी भ्रमपूर्ण बुद्धि है वह अज्ञानसे भासमान है और वह तब तक भासमान होती रहती है जब तक करोतकी तरह निर्दयता-पूर्वक दोनोंमें भेद उत्पन्न कर शीघ्र ही भेदज्ञानरूपी ज्योति प्रकाशमान नहीं होने लगती।

भावार्थ—ज्ञानी जीव अपने और परके परिणामको जानता है और पुद्गलद्रव्य अपने तथा परके परिणामको नहीं जानता है। इस प्रकार दोनोंमें अत्यन्त भेद होनेसे कर्तृ-कर्मभावका होना अत्यन्त असम्भव है। यह कर्तृ-कर्मभावकी प्रवृत्ति अज्ञानसे होती है। जिस समय विज्ञानरूपी ज्योतिका उदय होता है उस समय अपने आप, जैसे क्रकचके द्वारा काष्ठके दो खण्ड हो जाते हैं वैसे ही, यह प्रवृत्ति भिन्न हो जाती है—जीव और पुद्गल दोनों अलग भासमान हो जाते हैं ॥५०॥

आगे यद्यपि जीव और पुद्गलपरिणाममें परस्पर निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्ध है तथापि उनमें कर्तृ-कर्मभाव नहीं है, यह कहते हैं—

जीवपरिणामहेतुं कम्मत्तं पुग्गला परिणमति ।

पुग्गलकम्मणिमित्तं तहेव जीवो वि परिणमइ ॥८०॥

ण वि कुव्वइ कम्मगुणे जीवो कम्मं तहेव जीवगुणे ।

अण्णोण्णणिमित्तेण दु परिणामं जाण दोण्ह पि ॥८१॥

एण कारणेण दु कत्ता आदा सएण भावेण ।

पुद्गलकम्मकयाणं ण दु कत्ता मव्वभावाणं ॥८२॥

अर्थ—पुद्गल जीवके रागादिक परिणामोका निमित्त पाकर कर्मभावको प्राप्त हो जाते हैं। इसी तरह जीव भी ज्ञानावरणादि कर्मोंके विपाककालरूप निमित्तको पाकर स्वीय रागादि भावरूप परिणम जाता है। ऐसा निमित्त-नैमित्तिकसम्बन्ध होनेपर भी जीवद्रव्य कर्ममें किसी गुणका उत्पादक नहीं है। अर्थात् पुद्गलद्रव्य स्वयं ज्ञानावरणादिभावको प्राप्त हो जाता है। इसी तरह कर्म भी जीवमें किन्हीं गुणोंको नहीं करता है किन्तु मोहनीय आदि कर्मके विपाकको निमित्तकर जीव स्वयमेव रागादिरूप परिणमन करता है। इतना होनेपर भी पुद्गल और जीव इन दोनोंका परिणमन परस्परनिमित्तक है, ऐसा जानो। इसीसे आत्मा अपने भावोंके द्वारा अपने परिणमनका कर्ता होता है, पुद्गलकर्मकृत जो सब भाव हैं उनका कर्ता नहीं है। अर्थात् पुद्गलके जो ज्ञानावरणादि कर्म हैं उनका कर्ता पुद्गल है और जीवके जो रागादिभाव हैं उनका कर्ता जीव है।

विशेषार्थ—जिस कारणसे जीवके रागादिक परिणामोका निमित्त पाकर कार्मणवर्गणारूप पुद्गलद्रव्य स्वयमेव ज्ञानावरणादि कर्मरूप परिणम जाता है तथा पुद्गलज्ञानावरणादि कर्मोंके विपाककालको पाकर जीव स्वयमेव रागादिकभावरूप पर्यायको प्राप्त हो जाता है। इस कारण जीव और पुद्गलपर्यायोमें परस्परहेतुत्वका उपन्यास होनेपर भी जीव और पुद्गलमें चूँकि व्याप्य-व्यापकभाव नहीं है अतः जीवके पुद्गलपरिणामोका और पुद्गलकर्मोंके जीवपरिणामोका कर्तृ-कर्मभाव सिद्ध नहीं होता है। किन्तु मात्र निमित्त-नैमित्तिकभावका प्रतिषेध नहीं है। अतः परस्पर निमित्त-नैमित्तिकसम्बन्ध द्वारा दोनोंका परिणमन होता है। अर्थात् पुद्गलकर्मके विपाककालमें जीव रागादिकरूप परिणमनको प्राप्त होता है और जीवके रागादिक परिणामोका निमित्त पाकर कार्मणवर्गणारूप पुद्गलद्रव्य ज्ञानावरणादिभावको प्राप्त होता है।

यही पुरुषार्थसिद्धचुपायमें श्रीअमृतचन्द्रसूरिने कहा है—

जीवकृतं परिणाम निमित्तमात्र प्रपद्य पुनरन्ये ।

स्वयमेव परिणमन्तेऽत्र पुद्गला कर्मभावेन ॥

परिणममानस्य चित्तश्चिदात्मकं स्वयमपि स्वकैर्भवि ।

भवति हि निमित्तमात्रं पुद्गलिक कर्म तस्यापि ॥

अर्थात् जीवकृत रागादिपरिणामको निमित्तमात्र प्राप्तकर अन्य—पुद्गलस्वयमेव कर्मरूपसे परिणमन करते हैं और अपने चिदात्मक रागादिभावोंसे परिणमन करने वाले जीवको पुद्गलिक कर्म निमित्तमात्र होता है।

क्योंकि जीव और पुद्गलका परस्परमें निमित्त-नैमित्तिकभाव सम्बन्ध है। इसलिये मृत्तिका-कलशके समान स्वकीय भावके द्वारा स्वकीयभावके करनेसे जीवनामक जो पदार्थ है वह अपने रागादिक भावोंका कर्ता कदाचित् हो सकता है, किन्तु मृत्तिका-वसनकी तरह स्वकीय भावके द्वारा परभावका करना असम्भव है, अतएव पुद्गलभावोंका कर्ता कभी भी नहीं हो सकता, ऐसा निश्चय

सिद्धान्त है। इसका तात्पर्य यह है कि मृत्तिका जिस तरह वसनरूप पर्यायका कर्ता नहीं, इसी तरह जीव भी पुद्गलपरिणामोका कर्ता कदाचित् भी नहीं हो सकता है। इससे यह सिद्ध हुआ कि जीवका अपने परिणामोके साथ ही कर्तृ-कर्मभाव और भोक्तृ-भोग्यभाव है।

कार्योत्पत्तिकी प्रक्रियामे उपादानकारण और निमित्तकारण ये दो कारण होते हैं। उपादान कारण वह है जो स्वयं कार्यरूप परिणत होता है। जैसे घटका उपादान कारण मृत्तिका। और निमित्त कारण वह है जो उपादानकी कार्यानुकूल परिणतिमे सहायक होता है। जैसे घटकी उत्पत्तिमे कुलाल, दण्ड, चक्र, चीवरादि। यहाँ आचार्यने उपादानकारणका मुख्यतासे कथन किया है। उपादानकी मुख्यतामे विवक्षा यह है कि जीव और पुद्गल दोनो स्वतन्त्र द्रव्य हैं। अत दोनो-का परस्पर एकद्रव्यरूप परिणमन नहीं हो सकता। स्वकीय परिणमनका स्व ही उपादानकारण हो सकता है, ऐसा नियम है। अत पुद्गलद्रव्यमे जो कर्मरूप परिणमन होता है उसका उपादानकारण पुद्गल ही है। इसी तरह जीवमे जो रागादिकरूप परिणमन है उसका उपादान कारण जीव ही है। जीव और पुद्गलका यह परिणमन सर्वथा परनिरपेक्ष नहीं है क्योंकि यदि सर्वथा परनिरपेक्ष माना जायगा तो अकारणवान् होनेसे उसमे नित्यत्वका प्रसङ्ग आ जावेगा, परन्तु जीवके रागादिक परिणाम और पुद्गलके कर्मरूप परिणमन नित्य नहीं है। जब अनित्य है तब किसी कारणसे ही उनकी उत्पत्ति होना चाहिये। इस स्थितिमे निमित्तकारणकी अपेक्षा आवश्यक रहती है। निमित्तकारण स्वयं कार्यरूप परिणत नहीं होता। इसलिये भिन्न द्रव्यके निमित्त बननेमे आपत्ति नहीं है। अत पुद्गलके कर्मरूप परिणमनमे जीवका रागादिभाव निमित्तकारण है और जीवके रागादिभावरूप परिणमनमे पुद्गलिककर्म निमित्तकारण हैं। उपादानोपादेयभाव एकद्रव्यमे बनता है और निमित्त-निमित्तिकाभाव दो द्रव्योमे बनता है। यहाँ प्रकरण कर्तृ-कर्मभावका है। परमार्थसे कर्तृ-कर्म उन्हीमे बनता है जिनमे व्याप्यव्यापकभाव होता है और चूँकि व्याप्यव्यापकभाव एक ही द्रव्यमे हो सकता है। अत रागादि भावोका कर्ता जीव ही है, पुद्गलिक कर्म नहीं, और ज्ञानावरणादि कर्मोका कर्ता पुद्गल ही है, जीव नहीं है ॥८०॥८१॥८२॥

यही दिखाते हैं—

णिच्छयणयस्स एवं आदा अप्पाणमेव हि करेदि ।

वेदयदि पुणो तं चेव जाण अत्ता दु अत्ताणं ॥८३॥

अर्थ—निश्चयनयका यह सिद्धान्त है कि आत्मा आत्माको ही करता है और आत्मा आत्मा-ही भोगता है, यह तू जान ॥

विशेषार्थ—जैसे वायुके सचरणका निमित्त पाकर समुद्रकी उत्तरङ्ग अवस्था हो जाती है अर्थात् जब वायुका वेग होता है तब समुद्रमे कल्लोले उठने लगती हैं और जब वायुका वेग मन्द हो जाता है तब समुद्रकी निस्तरङ्ग अवस्था हो जाती है। अर्थात् वायुके वेगके अभावमे कल्लोलोका उठना स्वयमेव शान्त हो जाता है। इस तरह वायुके सचरण और असचरणरूप निमित्तको पाकर यद्यपि समुद्रकी सतरङ्ग और निस्तरङ्ग अवस्था हो जाती है तो भी वायु और समुद्रका परस्परमे व्याप्यव्यापकभाव नहीं है। और व्याप्यव्यापकभावके अभावसे कर्तृकर्मभावकी भी असिद्धि है। उस असिद्धिके होनेपर समुद्र स्वयं अन्तर्व्यापक होकर आदि, मध्य और अन्त अवस्थाओमे उत्तरङ्ग तथा निस्तरङ्ग अवस्थाओको व्याप्तकर कभी उत्तरङ्गरूप आत्मा [अपने]

को करता है और कभी निस्तरङ्गरूप आत्मा [अपनेको] करता है। इसी तरह आत्मा केवल एक अपने आत्माको करता हुआ प्रतिभासमान होता है, अन्यको करता हुआ नहीं।

जैसे वही समुद्र भाव्यभावकभावके अभावमे परभावका परके द्वारा अनुभव न होना अशक्य है, इसीसे उत्तरङ्ग और निस्तरङ्गरूप अपने आत्माका अनुभवन करता हुआ केवल स्वीय आत्माका अनुभव करता हुआ प्रतिभासमान होता है, अन्यको आपरूप कदापि अनुभव नहीं करता है। ऐसे ही जब पुद्गलकर्मका विपाक होता है तब आत्माकी संसार अवस्था होती है और पुद्गलकर्मके विपाकके अभावमे अससार-अवस्था होती है। ऐसा होनेपर भी पुद्गल कर्म और जीवका व्याप्य-व्यापकभाव नहीं है। इसीसे इन दोनोंका परस्परमे कर्तृ-कर्मभाव भी नहीं है। इसके न होनेसे केवल जीव ही स्वयं अन्तर्व्यापक भावसे आदि, मध्य और अन्त अवस्थाओंमें सससार और अससार अवस्थाओंको व्याप्तकर कभी ससार अवस्थारूप आत्माको करता है और कभी अससार अवस्थारूप आत्माको करता है। इस तरह इन दो अवस्थाओंको करता हुआ प्रतिभासमान होता है। इसी तरह यही आत्मा भाव्यभावकभावके अभावसे, क्योंकि परभावका परके द्वारा अनुभवन होना अशक्य है अतः सससार और निःससार अवस्थारूप आत्माका अनुभवन करता हुआ एक आत्मा का ही अनुभव करने वाला भासमान होता है, अन्यका अनुभवन करनेवाला नहीं ॥८३॥

अब आगे व्यवहारको दिखलाते हैं—

व्यवहारस्य दुःखादा पुद्गलकर्मं करेदि णेयविहं ।

तं चैव पुणो वेयइ पुद्गलकर्मं अणेयविहं ॥८४॥

अर्थ—व्यवहारनयका यह मत है कि आत्मा अनेक प्रकारके पुद्गलकर्मको करता है और फिर उसी अनेक प्रकारके पुद्गलकर्मको भोगता है।

विशेषार्थ—जैसे अन्तर्व्याप्यव्यापकभावसे मिट्टीके द्वारा कलश किया जाता है और भाव्य-भावकभावसे मृत्तिकाके द्वारा ही अनुभवन किया जाता है। ऐसी व्यवस्था होने पर भी बाह्य व्याप्यव्यापकभावसे कलशकी उत्पत्तिके अनुकूल व्यापारको करनेवाला और कलशघृततोयोपयोगसे जायमान तृप्तिको भाव्यभावकभावसे अनुभवन करने वाला जो कुलाल है वह कलशको करता है और उसका अनुभवन भी करता है। इस प्रकार लोगोका अनादि रूढ व्यवहार चला आ रहा है। ऐसे ही अन्तर्व्याप्यव्यापकभावसे पुद्गलद्रव्यके द्वारा ज्ञानावरणादि कर्म किये जानेपर तथा भाव्य-भावकभावसे अनुभूयमान होनेपर भी बाह्य व्याप्यव्यापकभावके द्वारा अज्ञानभावसे पुद्गलकर्मकी उत्पत्तिके अनुकूल स्वकीय रागादिक परिणामोको करने वाला और पुद्गलकर्मके विपाकसे सपादित तथा विषयके सान्निध्यसे होनेवाली सुख-दुःखात्मक परिणतिको भाव्यभावकभावके द्वारा अनुभवन करनेवाला जो जीव है वह पुद्गलकर्मको करता है और भोगता है, ऐसा अज्ञानी जीवोका आससार प्रसिद्ध व्यवहार चला आ रहा है ॥८४॥

अब इस व्यवहारको दूषित करते हैं—

जदि पुग्गकम्ममिणं कुव्वदि तं चैव वेदयदि आदा ।

दो-किरियावदिरित्तो पसज्जए सो जिणावमदं ॥८५॥

अर्थ—यदि आत्मा इस पुद्गलकर्मको करता है और उसी पुद्गलकर्मको भोगता है तो वह दो क्रियाओसे अभिन्न ठहरता है सो यह जिनेन्द्रदेवको अस्वीकृत है ।

विशेषार्थ—इस लोकमे जितनी भी क्रियाएँ हैं वे सब परिणामलक्षणवाली होनेके कारण परिणामसे भिन्न नहीं हैं और क्योंकि परिणाम और परिणामी अभिन्न वस्तुएँ हैं अतः परिणाम परिणामीसे भिन्न नहीं है । इस तरह जो भी क्रिया होती है वह सब क्रियावान्से भिन्न नहीं होती । अतएव वस्तुस्थितिके अनुसार क्रिया और कर्तामे अभिन्नता सिद्ध होती है । इससे यही निष्कर्ष निकलता है कि जैसे व्याप्यव्यापकभावसे जीव अपने परिणामको करता है । और भाव्य-भावकभावसे उसका अनुभवन करता है । यदि ऐसे ही जीव व्याप्यव्यापकभावसे पुद्गलकर्मको भी करने लगे और भाव्यभावकभावसे उसीका अनुभव करने लग जाय तो स्व और परमे रहनेवाली दो क्रियाओमे अभेदका प्रसङ्ग आ जावेगा और उस स्थितिमे स्व तथा परके बीच परस्परका भेद समाप्त हो जानेसे एक आत्मा अनेकरूप हो जायगा तथा एक आत्माका अनेकरूपसे अनुभव करनेवाला आत्मा मिथ्यादृष्टि हो जावेगा, सो यह सर्वज्ञ भगवान्को अभिमत नहीं है ।

यहाँ चर्चा जीव और पुद्गल दो द्रव्योकी है । जीव चेतनद्रव्य है और पुद्गल जड द्रव्य है । दोनो द्रव्योकी क्रियाएँ वस्तुमर्यादाके अनुसार भिन्न-भिन्न हैं अर्थात् जीवकी क्रिया जीवमे होती है और पुद्गलकी क्रिया पुद्गलमे होती है । इसी सिद्धान्तके अनुसार जीव जीवपरिणामोका कर्ता है और जीवपरिणामोका ही भोक्ता है । इसी तरह पुद्गल पुद्गलपरिणामोका कर्ता है और पुद्गलपरिणामोका ही भोक्ता है । इस वस्तुस्थितिका उल्लङ्घन कर व्यवहारनय जीवको पुद्गलकर्मोका कर्ता और भोक्ता बतलाता है । सो इस निरूपणमे जीवमे दो क्रियाओका समावेश हो जायगा—एक जीवकी अपनी क्रियाका तथा दूसरी पुद्गलकी क्रियाका । और क्रियाका क्रियावान्से अभेद होता है । इसलिए जीवका उपयुक्त दोनो क्रियाओके साथ अभेद होनेसे जिस प्रकार उसमे जीवत्व रहता है उसी प्रकार पुद्गलत्व भी रहने लग जायगा । इसलिये जीवद्रव्य जो पहले जीवत्वकी अपेक्षा एकरूप था अब वह पुद्गलका भी कर्ता मान लेनेपर पुद्गलरूप होनेके कारण अनेकरूप हो जायगा । और इस विपरीत तत्त्वव्यवस्थाको माननेवाला मिथ्यादृष्टि हो जायगा । यही कारण है कि सर्वज्ञदेवने इस सिद्धान्तको अवमत (अस्वीकृत) किया है ॥ ८५ ॥

आगे दो क्रियावादी किस तरह मिथ्यादृष्टि होता है, इसीको गाथा द्वारा स्पष्ट करते हैं—

जम्हा दु अत्तभावं पुग्गलभावं च दो वि कुब्बन्ति ।

तेण दु मिच्छादिद्धी दोक्किरियावादिणो हुन्ति ॥८६॥

अर्थ—जिस कारण जीव आत्मभाव तथा पुद्गलभाव दोनोको करते हैं, इसलिये दो-क्रियावादी लोग मिथ्यादृष्टि होते हैं ।

विशेषार्थ—क्योंकि दो-क्रियावादी अर्थात् दो क्रियाओका कर्ता एक होता है, ऐसा कयन करनेवाले लोग आत्माको आत्मपरिणाम और पुद्गलपरिणाम इन दोनोका करनेवाला मानते हैं, इसलिये वे मिथ्यादृष्टि हैं, यह सिद्धान्त है । यह कदापि नहीं हो सकता कि एकद्रव्यके द्वारा दो द्रव्योके परिणाम हो जावे । जैसे कुलाल जब घट बनाता है तब जिस प्रकारका घट बनना है उसके अनुकूल ही अपने व्यापार व परिणामका कर्ता होता है और उस कुलालका वह परिणाम

कुलालसे अभिन्न होता है। तथा उसकी परिणतिरूप जो क्रिया है वह भी उससे भिन्न नहीं है। उस क्रियासे कुलाल घटको करता हुआ प्रतिभासित होता है, किन्तु ऐसा प्रतिभासित नहीं होता कि कुलाल घटका कर्ता है। भले ही वह कुलाल 'मैं घट बनाता हूँ' इस प्रकारके अहकारसे भरा हो और अपने व्यापारके अनुरूप मिट्टीकी घटरूप परिणतिको कर रहा हो, परन्तु मिट्टीमे जो घटरूप परिणाम हो रहा है वह यथार्थमे मिट्टीसे अभिन्न है तथा मिट्टीसे अभिन्न परिणतिमात्र क्रियाके द्वारा क्रियमाण है। तात्पर्य यह हुआ कि परमार्थसे घटका कर्ता कुलाल नहीं है किन्तु मिट्टी है, कुलाल तो अपने हस्तपादादिकके व्यापारका ही कर्ता है। इसी प्रकार 'आत्मा पुद्गलकर्मका कर्ता है' यहाँ परमार्थसे विचार किया जावे तो आत्मा आत्मपरिणामका ही कर्ता है क्योंकि आत्मा अज्ञानवश पुद्गलपरिणामके अनुकूल जिस व्यापारको करता है वह आत्मासे अभिन्न है और उस परिणतिके होनेमे जो आत्माकी परिणतिमात्र क्रिया हुई उससे भी आत्मा अभिन्न है। इस प्रकार आत्मा ज्ञानावरणादि कर्मके अनुकूल आत्मपरिणामको करता हुआ प्रतिभासित होता है। किन्तु ऐसा प्रतिभासित नहीं होता कि आत्मा पुद्गलपरिणामका कर्ता है, भले ही वह 'मैं पुद्गलपरिणामको कर रहा हूँ' इस प्रकारके अहकारसे भरा हो तथा अपने परिणामके अनुकूल पुद्गलपरिणामको कर रहा हो, क्योंकि उसका वह व्यापार पुद्गलसे अभिन्न है और जिस परिणतिमात्र क्रियासे वह व्यापार किया जा रहा है वह भी पुद्गलसे अभिन्न है। तात्पर्य यह हुआ कि पुद्गलपरिणामका कर्ता पुद्गल है, आत्मा नहीं, आत्मा तो केवल अपने परिणामका कर्ता है। इस तरह जब आत्माको आत्मपरिणामका और पुद्गलको पुद्गलपरिणामका ही कर्ता मान लिया तब एक द्रव्यमे एक ही क्रिया हुई, दो क्रियाएँ नहीं हुई। परन्तु इसके विपरीत जब यह माना जाता है कि आत्मा, आत्मपरिणाम और पुद्गलपरिणाम इन दोनोंका कर्ता है तब द्विक्रियावादियोका मिथ्या सिद्धान्त आता है ॥८६॥

इसी अभिप्रायको श्रीअमृतचन्द्राचार्य निम्नलिखित कलशोमे प्रकट करते हैं—

आर्याछन्द

य. परिणमति स कर्ता य परिणामो भवेत्तु तत्कर्म ।

या परिणतिः क्रिया सा त्रयमपि भिन्न न वस्तुतया ॥५१॥

अर्थ—जो परिणमन करता है वही कर्ता है, जो परिणाम है वह कर्म है और जो परिणति है वह क्रिया है, ये तीनों वास्तवमे भिन्न नहीं हैं, अर्थात् सामान्यदृष्टिसे विचार किया जाये तब तीनों एक ही वस्तु है। इनमे भिन्नता नहीं, परन्तु विशेषदृष्टिसे परस्परमे भिन्नता है।

एक. परिणमति सदा परिणामो जायते सदैकस्य ।

एकस्य परिणतिः स्यादनेकमप्येक एव यतः ॥५२॥

अर्थ—वस्तु सदा एकाकी परिणमन करती है, जो परिणाम होता है वह सदा एकका ही होता है, और जो परिणति है वह भी सदा एककी ही होती है क्योंकि वस्तु अनेकरूप होकर भी परमार्थसे एक ही है ॥५२॥

नोगौ परिणमत. खलु परिणामो नोभयो प्रजायेत ।

उभयोर्न परिणति स्याद्यदनेकमनेकमेव सदा ॥५३॥

अर्थ—निश्चयसे दो द्रव्य एकरूप परिणमन नहीं करते, दो द्रव्योका एकरूप परिणाम नहीं होता और दो द्रव्योकी एक परिणति नहीं होती, क्योंकि जो अनेक है वे सदा अनेक ही रहते हैं ॥५३॥

नैकस्य हि कर्तारी द्वौ स्तो द्वे कर्मणी न चैकस्य ।

नैकस्य च क्रिये द्वे एकमनेक यतो न स्यात् ॥५४॥

अर्थ—एक कर्मके दो कर्ता नहीं होते, एक कर्ताके दो कर्म नहीं होते और एक द्रव्यकी दो क्रियाएँ नहीं होती, क्योंकि जो एक है वह अनेक नहीं हो सकता ।

शाद्वलविक्रीडितछन्द

आसमारत एव धावति पर कुर्वेऽहमित्युच्चकं—

दुर्वार ननु मोहिनामिह महाहकाररूप तम ।

तद्भूतार्थपरिग्रहेण विलय यद्येकवार व्रजेत्

तत्किं ज्ञानघनस्य वन्वनमहो भूयो भवेदात्मन ॥५५॥

अर्थ—अहो, निश्चयसे इस ससारमे मोही जीवोंके जवसे ससार है तभीसे 'मै परद्रव्यका कर्ता हूँ' ऐसा बहुत भारी दुर्निवार महान् अहकाररूपी अन्धकार चला आ रहा है। सो वह अन्धकार वास्तविक अर्थके ग्रहण करनेसे यदि एक वार भी विलयको प्राप्त हो जावे तो फिर ज्ञानघन आत्मा का वन्वन क्या हो सकता है ? अर्थात् नहीं हो सकता ।

भावार्थ—ससारमे अज्ञानी जीव अनादिकालसे अपने आपको परका कर्ता मानकर कर्मोंका वन्व कर रहा है। अपने आपको परका कर्ता मानना ही मिथ्यात्व है और मिथ्यात्व ही कर्मवन्वका प्रमुख कारण है। यहाँ मिथ्यात्वको दुर्निवार अन्धकारका रूपक दिया गया है। वस्तुका परमार्थ स्वरूप समझनेसे वह मिथ्यात्वरूपी अन्धकार यदि एक वार भी नष्ट हो जाता है तो फिर यह जीव अनन्त ससार तक वन्वनका पात्र नहीं रह सकता, क्योंकि मिथ्यात्वका क्षय कर सम्यक्त्वकी प्राप्ति उसी जीवको होती है जिसका ससारका काल अधिक-से-अधिक अर्धपुद्गल परावर्तनमात्र रह गया हो ।

अनुष्टुप्छन्द

आत्मभावान् करोत्यात्मा परभावान् सदा पर ।

आत्मैव ह्यात्मनो भावा परस्य पर एव ते ॥५६॥

अर्थ—आत्मा सदा आत्मभावोको ही करता है और परद्रव्य परभावोको ही करता है, आत्माके भाव आत्मा ही है और परके भाव पर ही है ।

भावार्थ—'ससारका प्रत्येक द्रव्य सदा अपने-अपने भावोका कर्ता है' इस सिद्धान्तसे आत्मा आत्माके ही भावोका कर्ता है और आत्माके अतिरिक्त जो परद्रव्य है वे अपने भावोंके कर्ता हैं। भाव और भाववान्मे परमार्थसे कोई भेद नहीं है, इसलिये आत्माके जो भाव हैं वे आत्मा ही हैं और परके जो भाव हैं वे पर ही हैं ॥ ५६ ॥

आगे मिथ्यात्व आदि भावोंकी द्विविधरूपताका वर्णन करते हैं—

मिच्छत्तं पुण दुविहं जीवमजीवं तहेव अण्णाणं ।

अविरदि जोगो मोहो क्रोहादीया इमे भावा ॥८७॥

अर्थ—जो पहले मिथ्यात्व कहा गया है वह जीव और अजीवके भेदसे दो प्रकारका है, उसी प्रकार अज्ञान जो है वह भी जीव व अजीवके भेदसे दो प्रकारका है । इसी तरह अविरति, योग, मोह और क्रोधादिक जो भाव हैं वे सब जीव और अजीवके भेदसे दो-दो प्रकारके हैं ।

विशेषार्थ—मिथ्यादर्शन, अज्ञान, अविरति आदि जो भाव हैं वे सब भाव मयूर और मुकुन्द (दर्पण) के सदृश जीव और अजीव दोनोंके द्वारा भाव्यमान होनेसे जीव और अजीव दोनों ही स्वरूप हैं । मयूर और दर्पणके दृष्टान्तको व्यक्तरूपसे दिखलाते हैं—जैसे नील, कृष्ण, हरित, पीतादिक जो रूपगुणके विकार हैं वे मयूररूप पुद्गलद्रव्य (शरीरके) द्वारा भाव्यमान होनेसे मयूर हैं क्योंकि उन नील, कृष्ण, हरित, पीतादिक विकारोका अस्तित्व मयूरसे अतिरिक्त नहीं पाया जाता, अतः वे सब मयूर ही हैं, और जो मयूरका प्रतिबिम्ब दर्पणमें पड़ता है वह दर्पणकी ऐसी स्वच्छता है कि जिससे वह मयूर दर्पणमें भासमान हो रहा है । यहाँपर वास्तवमें दर्पणमें मयूरका अस्तित्व नहीं है किन्तु एक ऐसा विलक्षण निमित्तनैमित्तिक सम्बन्ध है कि यदि कोई प्रतिबन्धक न हो तो मयूर निमित्तको पाकर दर्पणकी स्वच्छतामें मयूर कैसा आकार प्रतिभासमान होता है । वहाँपर जो नील, कृष्ण, हरित, पीतादिभावरूप परिणमन हो रहा है वह दर्पणकी स्वच्छताका विकार है । जिस प्रकार दर्पणके द्वारा भाव्यमान होनेसे नील, कृष्ण, हरित, पीतादि-भाव दर्पण ही है उसी प्रकार मिथ्यादर्शन, अज्ञान, अविरति इत्यादिक जो भाव हैं वे पुद्गलद्रव्यके द्वारा भाव्यमान होनेसे अजीव ही हैं । तथा मिथ्यादर्शन, अज्ञान, अविरति आदि जो भाव जीवमें विकाररूपसे होते हैं वे जीवके द्वारा भाव्यमान होनेसे जीव ही हैं । यहाँपर यह जानने योग्य है कि जो मिथ्यात्व आदि मोहनीयकर्मकी प्रकृतियाँ हैं वे तो अजीवरूप हैं और इनके विपाककालमें जो अतत्त्वश्चद्वादिरूप मिथ्यात्व आदि भाव होते हैं वे जीव हैं ॥ ८७ ॥

आगे इन मिथ्यात्वादिक भावोंमें जीव कौन है ? और अजीव कौन है ? इसका उत्तर देते हैं—

पुद्गलकर्ममं मिच्छं जोगो अविरदि अण्णाणमज्जीवं ।

उवओगो अण्णाणं अविरइ मिच्छ च जीवो दु ॥८८॥

अर्थ—पुद्गलकर्मरूप जो मिथ्यात्व, योग, अविरति तथा अज्ञान हैं वे तो अजीव हैं और उपयोगरूप अर्थात् भावरूप जो अज्ञान, अविरति, मिथ्यात्व तथा योग हैं वे जीव हैं ॥

विशेषार्थ—जो निश्चयकर मिथ्यादर्शन, अज्ञान, अविरति इत्यादि अजीव हैं वे सब अमूर्तिक चैतन्यपरिणामसे भिन्न मूर्तिकद्रव्यरूप पुद्गलकर्म हैं और जो मिथ्यादर्शन, अज्ञान, अविरति इत्यादि जीव हैं वे सब मूर्तिकपुद्गलकर्मसे अन्य चैतन्यपरिणामके विकार हैं । तात्पर्य यह है कि मिथ्यात्वप्रकृति, मन-वचन-कायरूप द्रव्ययोग, अविरतिमें कारणभूत अप्रत्याख्यानावरणादि चारित्र-

मोहकी प्रकृतियाँ तथा ज्ञानको कुज्ञान बनाने वाली मिथ्यात्व आदि प्रकृतियाँ अथवा मतिज्ञाना-वरणादि ज्ञानावरणकी प्रकृतियाँ ये सब अजीव हैं क्योंकि पौद्गलिककर्म है। और इन उपर्युक्त प्रकृतियोंके विपाककालमे जायमान जो विपरीताभिनिवेश अथवा अतत्त्वश्रद्धानरूप श्रद्धागुणकी विपरीतपरिणति, आत्मप्रदेशोमे प्रकम्पनकी शक्तिरूप भावयोग, अविरतिरूप चारित्रगुणकी विपरीतपरिणति तथा मतिज्ञानादिगुणोकी अज्ञानरूप विपरीतपरिणति है वह सब जीव हैं क्योंकि उपयोगस्वरूप होनेसे वे जीवकी ही विशिष्ट परिणतियाँ हैं ॥ ८८ ॥

अब मिथ्यादर्शनादि भाव चैतन्यपरिणामके विकार कैसे हैं ? यही दिखाते हैं—

उवओगस्स अणाई परिणामा तिण्णि मोहजुत्तस्स ।

मिच्छत्त अण्णाणं अविरदिभावो य णायव्वो ॥८९॥

अर्थ—मोहयुक्त उपयोगके अनादिमे तीन तरहके परिणाम होते हैं। वे परिणाम मिथ्यात्व, अज्ञान और अविरतिरूप जानने योग्य हैं ॥

विशेषार्थ—तात्त्विकदृष्टिमे देखा जावे तो, सर्व ही पदार्थ—स्वकीय-स्वकीय परिणामरूप परिणमनेमे समर्थ हैं। यह सब पदार्थोंका वास्तविक स्वभाव-सामर्थ्य है, कोई स्वकीय परिणमनमे उपादानरूपसे किसी अन्यकी अपेक्षा नहीं करता है। उपयोगमे स्वभावसे समस्त वस्तुओके आकार परिणमनेकी सामर्थ्य है। अतएव उसके साथ अनादिकालसे वस्त्वन्तरभूत जो मोहका सम्बन्ध है उसके निमित्तसे मिथ्यादर्शन, मिथ्याज्ञान और अविरतिरूप तीन तरहका उस उपयोगका विकार-रूप परिणमन हो जाता है और यह बात अलीक नहीं, क्योंकि ऐसा होना देखा गया है—जैसे स्फटिकमणि स्वभावसे स्वच्छ है किन्तु निमित्त पाकर उमकी स्वच्छता विकृतरूप हो जाती है, यही दिखाते हैं—

स्फटिककी स्वच्छता अपने स्वरूपरूप परिणमनमे सर्वदा सामर्थ्यशालिनी है। किन्तु जब उसके साथ नील-हरित-पीत-तमाल-कदली-काञ्चनपात्रकी उपाधिका सम्बन्ध हो जाता है तब उसके तीन तरहके नील-हरित-पीतविकाररूप परिणमन हो जाते हैं, यह सबके दृष्टिगोचर कथा है। इसी तरह उपयोगका वस्त्वन्तरभूत मोहके साथ सम्बन्ध होनेसे मिथ्यादर्शन, अज्ञान और अविरतरूप तीन तरहका परिणामविकार देखा जाता है। इसका आशय यह है कि जैसे स्फटिक-मणि स्वभावसे स्वच्छ है, परन्तु उस स्फटिकमणिको जिस रङ्गकी डाक लगाई जाती है उसी तरहका उसका परिणाम हो जाता है। इसी प्रकार आत्माका जो उपयोग है वह स्वच्छ है परन्तु जब उसके साथ मिथ्यादर्शनादि उपाधिका सम्बन्ध रहता है तब वह मिथ्यादर्शनादिरूप परिणाम-को प्राप्त हो जाता है ॥ ८९ ॥

आगे आत्मामे तीन प्रकारके परिणामोका कर्त्तृत्व है, यही दिखाते हैं—

एएसु य उवओगो तिविहो सुद्धो णिरंजणो भावो ।

ज सो करेदि भावं उवओगो तस्स सो क्तता ॥९०॥

अर्थ—यद्यपि उपयोग आत्माका बुद्ध-निरञ्जन भाव है तो भी इन मिथ्यादर्शन, अज्ञान

और अविरतिरूप निमित्तोंके सद्भावमे मिथ्यादर्शन, अज्ञान और अविरतिके भेदसे तीन प्रकारका हो जाता है। वह उपयोग जिस भावको करता है उसका वह कर्ता होता है।

विशेषार्थ—यद्यपि यह उपयोग परमार्थसे शुद्ध-निरञ्जन-अनादिनिघन-वस्तु जो आत्मा सो सर्वस्वभूत चैतन्यमात्र भावके कारण एक प्रकारका है तो भी अनादि-वस्त्वन्तरभूत अर्थात् अनादिकालसे साथमे लगे हुए पृथक्-वस्तुस्वरूप मोहकर्मसे युक्त होनेके कारण आत्मामे जो मिथ्यादर्शन, अज्ञान और अविरतिभावरूप तीन प्रकारके परिणामविकार प्रकट हो रहे हैं उनका निमित्त पाकर अशुद्ध, साञ्जन और अनेकताको प्राप्त होता हुआ तीन प्रकारका हो रहा है। यही तीन प्रकारका उपयोग स्वयं अज्ञानरूप परिणम कर कर्तृत्वको प्राप्त होता है और विकाररूप परिणमकर आत्माके जिस-जिस भावको करता है उस-उस भावका कर्ता होता है।

उपयोग आत्माका गुण है और गुण, गुणीसे पृथक् नहीं रहता, अतः उपयोगको कर्ता कहनेसे आत्मामे कर्तृत्व आ जाता है। पहले निमित्तकी मुख्यतासे यह कहा गया था कि आत्मामे जो मोह, राग, द्वेष आदि विकारी भाव हैं उनका कर्ता पुद्गलद्रव्य है। यहाँ उपादानकी मुख्यतासे कहा गया है कि इनका कर्ता आत्मा है क्योंकि ये मोह, राग, द्वेष आदि विकारी भाव परनिमित्तसे जायमान आत्माकी ही अशुद्ध परिणतिरूप है ॥९०॥

इस तरह जब आत्मा मिथ्यादर्शन, अज्ञान और अविरति इन तीन प्रकारके विकारी परिणामोका कर्ता होता है तब उनका निमित्त पाकर पुद्गलद्रव्य स्वयं कर्मभावको प्राप्त हो जाता है, यही दिखाते हैं—

जं कुणइ भावमादा कत्ता सो होदि तस्स भावस्स ।

कम्मत्तं परिणमदे तम्मिह सयं पुग्गलं दव्वं ॥९१॥

अर्थ—आत्मा जिस भावको करता है उस भावका वह कर्ता होता है और उसके होनेपर पुद्गलद्रव्य स्वयं कर्मरूप परिणम जाता है।

विशेषार्थ—आत्मा स्वयं ही उस प्रकारके परिणमनसे जिस भावको करता है मन्त्रसाधक पुरुषकी तरह वह उस भावका कर्ता होता है और उस भावके निमित्त होनेपर पुद्गलद्रव्य स्वयं ही ज्ञानावरणादिरूप परिणमनको प्राप्त हो जाता है। यही दिखाते हैं—जिस प्रकार मन्त्रका साधनेवाला उस प्रकारके ध्यानभावसे स्वयं परिणमन करता हुआ ध्यानका कर्ता होता है और उस ध्यानभावके सम्पूर्ण साध्यभावकी अनुकूलताके कारण निमित्तमात्र होनेपर अन्य किसी—साधक कर्ताके बिना ही सर्पादिकके विषका प्रसार स्वयमेव दूर हो जाता है, स्त्रियाँ विडम्बनाको प्राप्त हो जाती हैं तथा वन्धन ध्वस्त हो जाते हैं। उसी प्रकार यह आत्मा अज्ञानसे मिथ्यादर्शनादिरूप स्वयं परिणमन करता हुआ मिथ्यादर्शनादिभावका कर्ता होता है और उस मिथ्यादर्शनादिभावके अपनी अनुकूलताके कारण निमित्तमात्र होनेपर आत्मारूप कर्ताके बिना पुद्गलद्रव्य स्वयं ही मोहनीय आदि कर्मरूप परिणम जाता है।

आत्मामे वैभाविक शक्ति होनेके कारण मिथ्यादर्शनादिरूप परिणमन करनेकी योग्यता है। अतः अन्तरङ्गमें उस योग्यतासे तथा बहिरङ्गमें पूर्ववद्ध मिथ्यात्व आदि द्रव्यकर्मके विपाकसे उधर आत्मा मिथ्यादर्शनादि विभावरूप परिणमन करता है उधर पुद्गलद्रव्यमे भी वैभाविक शक्ति

होनेके कारण कर्मरूप परिणमन करनेकी योग्यता है। अतः अन्तरङ्गमे उस योग्यतासे तथा बहिरङ्गमे जीवके मिथ्यादर्शनादि विभावभावके निमित्तसे पुद्गलद्रव्य ज्ञानावरणादि कर्मरूप परिणमन करता है। यहाँ आत्मा और पुद्गल दोनोमे विद्यमान वैभाविकणवित्तसे जायमान योग्यताको लक्ष्यमे रखकर कथन करते हुए कहा गया है कि आत्मा मिथ्यादर्शनादि विभावरूप परिणमन स्वयं करता है और पुद्गलद्रव्य ज्ञानावरणादि कर्मरूप परिणमन स्वयं करता है। जब आत्मा और पुद्गलकी उस योग्यताको गौणकर बहिरङ्ग निमित्तकी प्रधानतासे कथन किया जाता है तब कहा जाता है कि पूर्ववद्ध द्रव्यकर्मरूप पुद्गलके निमित्तसे आत्मा मिथ्यादर्शनादि विभावरूप परिणमन करता है और आत्माके मिथ्यादर्शनादि विभावरूप परिणमनके निमित्तसे पुद्गलद्रव्य ज्ञानावरणादि कर्मरूप परिणमन करता है। यहाँ मन्त्रसाधकके दृष्टान्तसे भी यही बात प्रकट की गई है, क्योंकि मन्त्र सिद्ध करने वाला पुरुष ध्यानविषयक योग्यताको स्वयं रखता है, उस योग्यतासे ही वह ध्यानरूप परिणमन करता हुआ ध्यानका कर्ता कहलाता है उधर सर्पादिकके विषमें दूर होनेकी योग्यता स्वयं है। अतः जब मन्त्रसाधक और सर्पादिकके विष, दोनोकी अपनी-अपनी योग्यताओको लक्ष्यमे रखकर कथन होता है तब कहा जाता है कि मन्त्रसाधक स्वयं ध्यानरूप परिणमन करता है और सर्पादिकका विष स्वयं दूर होता है। परन्तु जब उनकी उस योग्यताको गौणकर बाह्य निमित्तकी प्रधानतासे कथन होता है तब कहा जाता है कि अमुक मन्त्रसाधकके ध्यानके प्रसादसे सर्पका विष दूर हो गया, अमुक व्यक्तिके वशीकरण मन्त्रसे स्त्रियाँ विडम्बनाको प्राप्त हो गईं तथा अमुक व्यक्तिकी मन्त्रसाधनाकी महिमासे बन्धन खुल गये। यहाँ एक बात ध्यानमे रखनेकी और है कि बहिरङ्ग निमित्त, साध्यभावकी अनुकूलतासे ही निमित्त-पनको प्राप्त होता है क्योंकि साध्यभावकी अनुकूलताके बिना केवल निमित्तसे साध्यकी सिद्धि नहीं होती ॥९१॥

अब यह बात कहते हैं कि अज्ञानसे ही कर्म होते हैं—

परमप्पाणं कुब्बं अप्पाणं पि य परं करिंतो सो ।

अप्पाणमओ जीवो कम्माणं कारगो होदि ॥ ९२ ॥

अर्थ—अज्ञानमय जीव परको अपना और आपको पर करता हुआ कर्मोंका कर्ता होता है।

विशेषार्थ—निश्चयसे यह आत्मा अज्ञानभावके द्वारा पर और आत्माका भेदज्ञान नहीं कर सकता है और भेदज्ञानके अभावमे परको तो अपना करता है और अपनेको पररूप करता है, अतः स्वयं अज्ञानमय होता हुआ कर्मोंका कर्ता प्रतिभासमान होता है। यहाँ 'प्रतिभाति' क्रिया देनेका यह तात्पर्य है कि परमार्थसे कर्ता तो नहीं है किन्तु भासमान होता है। उसीको स्पष्ट रूपसे दिखाते हैं—राग, द्वेष, सुख, दुःख आदि पुद्गलपरिणामकी अवस्थाएँ हैं और ये अवस्थाएँ 'मैं रागी हूँ, द्वेषी हूँ, सुखी हूँ, दुःखी हूँ' इस प्रकारके अनुभव करानेमे समर्थ हैं। परन्तु जैसे शीत, उष्ण पुद्गल-परिणामकी अवस्थाएँ हैं और वे शीत, उष्णके अनुभव करानेमे समर्थ हैं तथा पुद्गलसे अभिन्न है वैसे ही ये राग, द्वेष, सुख, दुःखादि अवस्थाएँ भी पुद्गलसे अभिन्न हैं और इन अवस्थाओके निमित्त-से जो अनुभव होता है वह अनुभव आत्मासे अभिन्न तथा पुद्गलसे नित्य ही भिन्न है किन्तु इस अनुभवका और रागादिरूप अवस्थाका अज्ञानसे परस्पर भेदज्ञान न होने पर दोनोमे एकत्वका अध्यास हो जाता है। जिस प्रकार आत्मा शीत, उष्णरूप परिणमन करनेमे असमर्थ है उसी प्रकार

परमार्थसे अज्ञानमय राग, द्वेष, सुख, दुःखादिरूप भी परिणमन करनेमें असमर्थ हैं। परन्तु ऊपर कहे हुए एकत्वके अध्याससे यह आत्मा राग, द्वेष, सुख, दुःखादिरूप अज्ञानमयभावसे परिणमन करता हुआ अपने ज्ञानकी अज्ञानताको प्रकट करता है तथा स्वयं अज्ञानमय होता है और 'यह जो मैं हूँ सो राग करता हूँ' इत्यादि विधिसे ज्ञानसे विरुद्ध रागादि कर्मका कर्ता प्रतिभासमान होता है।

तत्त्वदृष्टिसे देखा जावे तो पुद्गलकर्मके विपाकसे आत्माका जो चारित्र्यगुण है वह रागादिरूप परिणम जाता है उस कालमें आत्माका जो ज्ञानात्मक उपयोग है वह इन भावोंको अपनेमें देखता है। ज्ञानकी ऐसी स्वच्छता है कि जो वस्तु उसके समक्ष आती है उसे जानता है। यदि केवल जानना रहता तो आत्माकी कुछ हानि नहीं होती, परन्तु उन्मत्त रूप अपनेको मानने लगता है। वास्तवमें ज्ञान और ज्ञेय एकरूप कदापि नहीं होते, परन्तु अज्ञानमें यह बात नहीं बनती। यही कारण है कि अज्ञानी जीव रज्जुमें सर्पभ्रान्तिके द्वारा भयभीत होकर उस स्थानसे पलायमान होनेकी चेष्टा करते हैं। यद्यपि वस्तुस्वरूप कभी नहीं बदलता, परन्तु अज्ञानमें भासमान होता है। इसीसे अज्ञानी जीव सर्वदा दुःखी और असंतुष्टरूप रहता है। अतः सिद्ध हुआ कि अज्ञानसे ही कर्मोंका आविर्भाव होता है, ज्ञानसे नहीं ॥९२॥

आगे ज्ञानसे कर्म नहीं उत्पन्न होता, यह कहते हैं—

परमप्पाणमकुव्वं अप्पाणं पि य परं अकुव्वंतो ।

सो णाणमओ जीवो कम्मणमकारओ होदि ॥ ९३ ॥

अर्थ—जो जीव अपनी आत्माको पररूप नहीं करता है और परपदार्थको अपने आत्मस्वरूप नहीं करता है वही जीव ज्ञानमय है तथा कर्मोंका अकर्ता होता है।

विशेषार्थ—निश्चयसे यह आत्मा ज्ञानसे पर और आत्माके भेदको जानता है। ऐसा भेद-ज्ञान जिस आत्मामें हो जाता है वह परको आत्मरूप नहीं करता और आत्माको पररूप नहीं करता। ऐसी व्यवस्थाके सद्भावमें स्वयमेव ज्ञानी हुआ कर्मोंका कर्ता नहीं होता है। यही दिखाते हैं—

जैसे शीतोष्ण पुद्गलकी अवस्थाविशेष है और यह अवस्था शीतोष्णरूप ज्ञानके सम्पादनमें समर्थ है, किन्तु इसकी अभिन्नता पुद्गलके साथ ही है। ऐसे ही राग, द्वेष, सुख, दुःख भी पुद्गलकी अवस्थाएँ हैं क्योंकि रागद्वेषात्मक जो मोहकर्म है उसके उदयसे ही इनका आविर्भाव होता है। यह रागादिरूप अवस्था रागादिके ज्ञान करानेमें समर्थ है फिर भी पुद्गलसे अभिन्न है और आत्मासे तो नित्य ही अत्यन्त भिन्न है। किन्तु इसके निमित्तसे जो अनुभव होता है वह अनुभव आत्मासे अभिन्न है और पुद्गलसे नित्य ही अत्यन्त भिन्न है। अतएव जिनके सम्यग्ज्ञान है वे इस अनुभव और राग, द्वेषादिका पृथक्-पृथक् स्वरूप जानते हैं। इस सम्यग्ज्ञानसे अनुभव और रागादिकमें नानात्वका विवेक हो जाता है अर्थात् दोनो जुदे-जुदे हैं, यह ज्ञान हो जाता है। इस नानात्वके विवेकसे, जिस प्रकार आत्मा शीतोष्णरूप परिणमन करनेमें अशक्य है उसी तरह राग, द्वेष, सुख, दुःखरूप अज्ञानमय भावसे भी परिणमन करनेमें अशक्य है। अतः तद्रूप किञ्चिन्मात्रका परिणमन न करता हुआ यह आत्मा अपने ज्ञानके ज्ञानपनको प्रकट करता है और स्वयं ज्ञानमय होता हुआ ऐसी श्रद्धा करता है कि 'यह जो मैं हूँ सो जानता ही हूँ रागादिरूप परिणमन तो पुद्गल करता है' इत्यादि विधिसे वह आत्मा अज्ञानस्वरूप जो रागादिक कर्म है उन सभीका अकर्ता होता है।

रागादिरूप अवस्था और रागादिरूप अवस्थाका अनुभव ये दो ज्ञानमे भिन्न-भिन्न वस्तुएँ हैं। यद्यपि दोनो ही आत्मामे भासमान हो रही हैं फिर भी रागादिरूप अवस्था पीद्गलिक कर्मके निमित्तसे उत्पद्यमान होनेके कारण आत्माकी न कही जाकर पुद्गलकी कही जाती है। जैसे शीतोष्णरूप अवस्थाका पुद्गलके साथ अभेदभाव है। ऐसे ही रागादि अवस्थाका भी निमित्त-कारणकी प्रधानतामे पुद्गलसे अभेदभाव है। परन्तु रागादिरूप अवस्थाका जो अनुभव—ज्ञान होता है वह परसे जायमान नहीं है क्योंकि ज्ञान, आत्माका गुण है, उसका आविर्भाव आत्मासे ही होता है परसे नहीं, अतः ज्ञान आत्मासे अभिन्न और पुद्गलसे अत्यन्त भिन्न है। अज्ञानी जीवको इस प्रकारका भेदज्ञान नहीं होता, इसलिये वह रागादिरूप अज्ञानमय भावसे परिणमन करता हुआ अपने ज्ञानको अज्ञानरूप प्रकट करता है और उस अज्ञानकी महिमासे अपने आपको रागादि कर्मोंका कर्ता वताता है, परन्तु ज्ञानी जीवको उक्त भेद-ज्ञान हो जाता है। इसलिये वह रागादिरूप अज्ञानमय भावसे कुछ भी परिणमन नहीं करता हुआ अपने ज्ञानको ज्ञानरूप ही प्रकट करता है और उस ज्ञानकी महिमासे वह समझता है कि मेरा काम तो केवल जानना है, रागादिरूप परिणमन करना नहीं, रागादिरूप परिणमन करना पुद्गलका काम है। इस तरहकी श्रद्धासे वह रागादि कर्मोंका कर्ता नहीं होता है ॥९३॥

आगे अज्ञानसे किस प्रकार कर्म होते हैं, यही दिखाते हैं—

तिविहो एसुवओगो अप्पवियप्पं करेइ कोहो हं ।

कर्त्ता तस्सुवओगस्स होइ सो अत्तभावस्स ॥ ९४ ॥

अर्थ—यह तीन प्रकारका उपयोग जब आत्मामे ऐसा विकल्प करता है कि 'मैं क्रोध हूँ' तब वह आत्मभावरूप उस उपयोगका कर्ता होता है।

विशेषार्थ—यह जो आत्माका सविकार चैतन्य परिणाम है वह सामान्यसे तो एक अज्ञान-रूप है और विशेषसे मिथ्यादर्शन, अज्ञान और अविरत्तिके भेदसे तीन प्रकार का है। जिस कालमे पर और आत्माका न तो विशेष दर्शन होता है, न विज्ञेपज्ञान होता है और न विशेष विरति होती है उस कालमे समस्त भेदोंका अपलाप कर भाव्यभावकभावको प्राप्त चेतन-अचेतन पदार्थोंका समानाधिकरणरूपसे अनुभव होने लगता है। उस अनुभवके प्रभावसे आत्मामे ऐसा विकल्प उठता है कि मैं क्रोध हूँ। इस विकल्पसे यह आत्मा भ्रान्तिके द्वारा 'मैं क्रोध हूँ' इस प्रकार चैतन्यपरिणामके द्वार परिणमन करता हुआ उस विकारी चैतन्यपरिणामरूप आत्मभावका कर्ता होता है। इसी तरह 'क्रोध' पदको परिवर्तित कर मान, माया, लोभ, मोह, राग, द्वेष, कर्म, नोकर्म, मन, वचन, काय, श्रवण, चक्षु, प्राण, रसना और स्पर्शन इन सोलह सूत्रोंकी व्याख्या कर लेनी चाहिये। इसी प्रक्रियासे अन्य तत्त्व भी ऊहापोह करनेके योग्य हैं।

उपयोग आत्माका गुण है, और गुण गुणीसे अभिन्न रहता है, अतः यहाँ उपयोगशब्दसे आत्माका बोध होता है। आत्माका अज्ञानरूप विकारी-परिणमन सामान्यसे यद्यपि एक प्रकारका है तो भी विशेषकी अपेक्षा वह मिथ्यादर्शन, अज्ञान और अविरत्तिके भेदसे तीन प्रकारका हो रहा है। यह मिथ्यादर्शनादिरूप परिणमन आत्माका निजका स्वभावरूप परिणमन नहीं है, किन्तु परके निमित्तसे जायमान होनेके कारण विकारी परिणमन है। इस विकारी परिणमनके प्रभावसे आत्मा-

को पर तथा आत्माका भेदज्ञान नहीं हो पाता है। इस भेदज्ञानके अभावमें वह भाव्यभावकभावको प्राप्त जो चेतन-अचेतन पदार्थ हैं उनका एकरूपसे अर्थात् चेतनरूपसे ही अनुभव करता है। क्रोध-दिरूप परिणत आत्मा भाव्य है और उसमें कारणभूत भावक्रोध भावक है, यहाँ भाव्य अर्थात् आत्मा तो चेतन है और भावक अर्थात् भावक्रोध अचेतनके निमित्तसे उत्पन्न होनेके कारण अचेतन है। आत्मामें जो क्रोधरूप परिणति हो रही है उसमें आत्मा तो चेतन है और क्रोध अचेतन है। इस तरह इन दोनोंमें स्पष्ट भेद है। परन्तु अज्ञानी आत्माको इनमें भेदका अनुभव नहीं होता और उसके न होनेसे वह ऐसा विकल्प करने लगता है कि 'मैं क्रोध हूँ'। इस विकल्पकी महिमासे आत्मा अपने विकारी परिणामका कर्ता होता है और वह विकारी परिणाम उसका कर्म होता है। इस तरह सिद्ध होता है कि अज्ञानसे ही कर्मका प्रादुर्भाव है ॥ ९४ ॥

इस तरह भाव्य-भावकविषयक भेदके अज्ञानसे कर्मका प्रादुर्भाव दिखलाकर अब ज्ञेयज्ञायक-भावविषयक भेदके अज्ञानसे कर्मका प्रादुर्भाव दिखलाते हैं—

तिविहो एसुवओगो अप्पवियप्पं करेदि धम्माई ।

कत्ता तत्सुवओगस्स होदि सो अत्तभावस्स ॥ ९५ ॥

अर्थ—यह तीन प्रकारका उपयोग आत्मामें जब ऐसा विकल्प करता है कि 'मैं धर्मादिक द्रव्यरूप हूँ' तब वह आत्म-परिणामरूप उस उपयोगका कर्ता होता है।

विशेषार्थ—निश्चयसे आत्माका जो विकारसहित चैतन्यपरिणाम है वह सामान्यसं एक अज्ञानरूप है और विशेषसे मिथ्यादर्शन, अज्ञान तथा अविरतिके भेदसे तीन प्रकारका है। जब इन परिणामोका उदय रहता है तब पर और आत्माका न तो विशेषरूपसे अर्थात् पृथक्-पृथक् श्रद्धान होता है, न विशेषरूपसे ज्ञान होता है और न विशेषरूपसे आत्मा परपदार्थोंसे विरत रहता है। इसीसे समस्त स्व और परके भेदका अपलापकर ज्ञेय-ज्ञायकसम्बन्धसे पर और आत्माका तादात्म्यरूपसे अनुभवकर कभी तो यह विकल्प करता है कि मैं धर्म हूँ, कभी अधर्म हूँ, कभी आकाश हूँ, कभी काल हूँ, कभी पुद्गल हूँ अथवा जीवान्तर हूँ अर्थात् जो वस्तु ज्ञानमें आती है उसी रूप अपनेको मानने लगता है और उसी तरहका विकल्प आत्मामें उत्पन्न करता है। इसीसे यह आत्मा मैं धर्म हूँ, मैं अधर्म हूँ मैं आकाश हूँ, मैं काल हूँ, मैं पुद्गल हूँ, अथवा मैं अन्य जीव स्वरूप हूँ इस प्रकार भ्रान्तिज्ञानके द्वारा उपाधिसहित चैतन्य परिणाम (सविकार चैतन्य) रूप परिणामता हुआ उपाधिसहित चैतन्यपरिणामरूप आत्मभावका कर्ता होता है है। इससे यह स्थित हुआ कि कर्तृत्वका मूल कारण अज्ञान है।

आत्मा ज्ञायक है और उसके सिवाय जो धर्म, अधर्म, आकाश, काल, पुद्गल तथा अन्य जीव द्रव्य हैं वे ज्ञेय हैं। जिस प्रकार स्वच्छताके कारण दर्पणमें घटपटादि पदार्थोंके प्रतिबिम्ब पडते हैं उसी प्रकार ज्ञायक जो आत्मा उसकी स्वच्छताके कारण उसमें धर्म, अधर्म आदि ज्ञेयोका प्रतिबिम्ब पडता है अर्थात् आत्मामें उनका विकल्प आता है। परमार्थसे ज्ञायक (आत्मा) और उसमें पडे हुए ज्ञेयो (धर्माधर्मादि द्रव्यो)के विकल्प भिन्न-भिन्न पदार्थ हैं। परन्तु अज्ञानसे यह जीव दोनोंमें एकत्व बुद्धिकर ऐसा विकल्प करता है कि मैं धर्मद्रव्य हूँ, मैं अधर्मद्रव्य हूँ इत्यादि। इस तरह परद्रव्यरूप ज्ञेयोमें आत्मबुद्धिरूप अज्ञानसे यह जीव कर्मोंका कर्ता होता है ॥९५॥

अव अज्ञानसे आत्मा कर्ता होता है, इसका उपसंहार करते हैं—

एवं पराणि दृग्वाणि अप्पयं कुणदि मंदबुद्धीओ ।

अप्पाणं अवि य पर करेइ अण्णाणभायेण ॥ ९६ ॥

अर्थ—इस प्रकार मन्दबुद्धि अर्थात् अज्ञानी जीव अज्ञानभावसे परद्रव्योको आत्मरूप करता है और आत्माको भी परद्रव्यरूप करता है ॥

विशेषार्थ—जिस प्रकार यह आत्मा 'मैं क्रोध हूँ' इत्यादिके समान और 'मैं धर्मद्रव्य हूँ' इत्यादिके समान परद्रव्योको अपना करता है उसी प्रकार आत्माको भी परद्रव्यरूप करता है। यद्यपि यह आत्मा अशेष वस्तुओके सम्बन्धसे रहित विशुद्ध चैतन्यमय धातुका पिण्ड है तो भी स्वकीय अज्ञानभावसे ही सविकार और उपाधिसहित चैतन्यपरिणामके द्वारा उस प्रकारके आत्म-भावका कर्ता प्रतिभासित होता है। इसीसे आत्माके भूताविष्ट व ध्यानाविष्ट पुरुषके सदृश कर्तृत्वका मूल कारण जो अज्ञानभाव है वह प्रतिष्ठाको प्राप्त होता है अर्थात् कर्तृत्वका मूल कारण अज्ञान है यह सिद्ध होता है। यही बात दिखाते हैं—

जैसे निश्चयकर जिस समय किसीके शिरपर भूत सवार हो जाता है उस समय वह प्राणी, भूत और आत्माको एक मानने लगता है और जो मनुष्योके करने योग्य नहीं है ऐसे व्यापार करने लगता है। वे व्यापार अत्यन्त भयकर और विशिष्ट व्यापार साध्य हैं, अत्यन्त गम्भीर हैं, वास्तवमें मनुष्य उन व्यापारोको नहीं कर सकता है। पर भूताविष्ट मनुष्य उन व्यापारोका अपने आपको कर्ता मानता है। ऐसे ही यह आत्मा भी अज्ञानसे भाव्यभावकरूप पर और आत्मा इन दोनोंको एक करता हुआ अविकार अनुभूतिरूप भावकभावके अयोग्य विचित्र भावरूप क्रोधादि विकारोसे मिले हुए चैतन्य परिणामके विकारपनसे जो उस प्रकारके भाव होते हैं उनका कर्ता होता है। यह भाव्यभावकभावकी अपेक्षा दृष्टान्त है। अव ज्ञेयज्ञायकभावकी अपेक्षा दूसरा दृष्टान्त देते हैं—जैसे कोई भोला मनुष्य अपरीक्षक आचार्यके आदेशसे महिषका ध्यान करने लगा और अज्ञानसे ध्यानके कालमें महिष तथा अपने आपको एक मानने लगा और ऐसा माननेके बाद आकाश पर्यन्त जिसके शृङ्ग है ऐसे महिषका आत्मामें अध्यास होनेसे जो कुटियाका द्वार था उसमें निकलनेसे रह गया, क्योंकि कुटियाका द्वार तो मनुष्यके निकलनेके योग्य था और यह मनुष्य अपने आपको आकाशपर्यन्त सीगवाला महिष मानने लगा तब द्वारसे बाहर किस प्रकार हो ? यहाँ वह ध्यान करनेवाला पुरुष जिस तरह महिष और अपने आपमें एकत्वका अध्यास करता हुआ अपने आपको महिष मानने लगता है। उस समय वह उस भावका कर्ता होता है। इसी तरह यह आत्मा अज्ञानसे ज्ञेय और ज्ञायक इन दोनोंको एक करता हुआ अपने आत्मामें परद्रव्यका अध्यास होनेसे तो इन्द्रियके विषयीभूत धर्म, अधर्म, आकाश, काल, पुद्गल और जीवान्तरके द्वारा चैतन्यधातुके विरुद्ध होने (ज्ञान न होने) तथा इन्द्रियोके विषय किये हुए रूपी पदार्थोके द्वारा केवल बोधके तिरोहित होनेसे मृतक कलेवरकी तरह मूर्च्छित परमामृत विज्ञानघनपन कर उस प्रकारके भावका कर्ता होता है। इसका तात्पर्य यह है कि जैसे आत्मामें क्रोधादिक भाव होते हैं यद्यपि वे विकारी हैं क्योंकि

१. भाव्यभावकभावके भेदाज्ञानसे ।

२. ज्ञेयज्ञायकभावके भेदाज्ञानसे ।

मोहादिक पौद्गलिक कर्मोंके निमित्तसे जायमान हैं, आत्माका अहित करनेवाले हैं तथा इन्हीके द्वारा आत्मा अनन्त ससारका पात्र बनता है फिर भी यह अज्ञानी जीव उन्हे निज भाव मानता है। ऐसे ही जो धर्मादिक द्रव्य हैं वे ज्ञानमें प्रतिभासमान होते हैं क्योंकि ज्ञान एक ऐसी निर्मल शक्ति है कि जो पदार्थ उसके समक्ष आवे उसे अपनेमें प्रतिभासित करने लगता है। यद्यपि ज्ञान तद्रूप नहीं हो जाता तो भी अज्ञानी जीव उन्हे अपने समझ अनन्त ससारका पात्र बनकर चतुर्गतियोंमें परिभ्रमण करता है। इससे यह सिद्धान्त निकला कि ज्ञानसे ही कर्तृपनका नाश होता है ॥९६॥

आगे यही कहते हैं—

एदेण दु सो कत्ता आदा णिच्छयच्चिदूहिं परिकहिदो ।

एवं खलु जो जाणदि सो मुंचदि सव्वकत्तित्तं ॥ ९७ ॥

अर्थ—इस पर और आत्मद्रव्यके एकत्वाध्याससे आत्मा कर्ता होता है ऐसा निश्चयके जानने-वालोंके कहा है, निश्चयसे जो ऐसा जानता है वह जानी निखिल कर्तृपनको त्यागता है।

विशेषार्थ—जिस हेतुसे यह आत्मा अपने आपमें पर और आत्माके एकत्वका सकल्प करता है, उसी हेतुसे यह अज्ञानी आत्मा निश्चयसे कर्ता प्रतिभासित होता है और जो आत्मा इस प्रकार जानता है वह सम्पूर्ण कर्तृपनको त्याग देता है। इसीसे निश्चय कर वह आत्मा अकर्ता होता है। यही दिखाते हैं—

इस ससारमें निश्चयसे जब यह आत्मा अज्ञानी हो जाता है तब इसकी भेदसवेदनकी शक्ति अर्थात् समस्त पदार्थोंको पृथक्-पृथक् जाननेकी सामर्थ्य तिरोहित हो जाती है, अतः उस कालमें ज्ञेयमिश्रित ज्ञानका स्वाद लेता है, अनादिसे इसकी यही अवस्था हो रही है। इसीसे यह पर और आत्माको एकरूप जानता है और इसी मिश्रित ज्ञानसे 'मैं क्रोध हूँ' इत्यादि विकल्प करता है। उन विकल्पोंकी महिमासे निर्विकल्प, अकृतक तथा एकस्वरूप जो विज्ञानघन है। उससे भ्रष्ट होकर बारम्बार अनेक विकल्पो द्वारा परिणमन करता हुआ अपनेको उनका कर्ता समझता है। और जो जानी है वह ज्ञानस्वरूप अपने आपको करता हुआ ज्ञानकी महिमासे सर्वप्रथम प्रकट होनेवाले ज्ञेय और ज्ञानके भिन्न-भिन्न स्वादसे अपनी भेदसवेदनकी शक्तिको प्रकट करने वाला होता है। उस समय इसे ऐसा भान होता है कि यह आत्मा तो अनादिनिघन, निरन्तर स्वादमें आनेवाले तथा अन्य समस्त रसोंसे भिन्न अत्यन्त मधुर एक चैतन्यरससे परिपूर्ण है और ये कषाय भिन्न रसवाले हैं क्योंकि वे सादि-सान्त, अनित्य, आकुलता तथा अशुचि आदि स्वरूप हैं। उन कषायोंके साथ जो आत्माके एकत्वका विकल्प हो रहा है वह अज्ञानसे ही हो रहा है। इस प्रकारके भानसे वह आत्मा और कषायोंको भिन्न-भिन्न रूपसे जानता है। इसी कारणसे अकृतक (स्वभावजनित) एक ज्ञान-स्वरूप ही मैं हूँ, कृतक (परनिमित्तजनित) अनेक, क्रोधादि स्वरूप मैं नहीं हूँ, इस प्रकारके भेद-ज्ञानके होनेसे 'मैं क्रोध हूँ' यह विकल्प किञ्चित् भी आत्माके नहीं होता है। इसीसे ज्ञानी आत्मा सम्पूर्ण कर्तृभावको त्याग देता है, इसीमें नित्य ही उदासीन अवस्थाको धारणकर केवल जानता हुआ ही स्थित रहता है और इसीसे निर्विकल्पक, अकृतक, एक विज्ञानघन होता हुआ अत्यन्त अकर्ता प्रतिभासता है।

जवतक अज्ञानसे परद्रव्योको अपना मानता था तवतक उनका कर्ता वनता था, परन्तु सम्यग्ज्ञानके होनेपर जब परको पर और अपनेको अपना मानने लगा तब आपसे आप अकर्ता हो गया ॥ ९७ ॥

इसी भावको श्रीअमृतचन्द्र स्वामी कलशोंके द्वारा प्रकट करते हैं—

वसन्ततिलकाछन्द

अज्ञानतस्तु सतृणाम्यवहागकारी

ज्ञान स्वय किल भवन्नपि रज्यते य ।

पीत्वा ददोक्षुमधुराम्लरसातिगृद्धचा

गा दोग्धि दुग्धमिव नूनमसौ रसालाम् ॥ ५८ ॥

अर्थ—जो मनुष्य स्वयं ज्ञानरूप होता हुआ भी अज्ञानसे तृणसहित सुन्दर आहारको खाने-वाले हाथी आदिके समान राग करता है वह निश्चित ही रसाला (श्रीखण्डको) पीकर दही और डक्षुरसके खट्टे-मीठे स्वादकी गृद्धतामे दूधकी तरह गायसे रसालाको दुहता है ।

भावार्थ—जैसे हस्ती अज्ञानमे तृणसहित सुन्दर अन्नादिक आहारोको एकमेक जानकर भक्षण करता है । ऐसी ही आत्मा स्वयं ज्ञानस्वरूप है परन्तु मोहसे पर पदार्थोंमे रक्त हो जाता है । जैसे कोई मनुष्य शिखरिणीको पीकर उसके खट्टे-मीठे स्वादको न जानकर उसकी इच्छासे गायको दोहन करता है । शिखरिणीमे जो स्वाद आ रहा है वह तो दधि और शर्कराके सम्बन्धसे त्रिजातीय रसका स्वाद है । उस स्वादका लोभी उसे न जानकर शिखरिणी पानेके लिए गायको दुहता है । भला, विचारकर देखो, क्या केवल दुग्धमे वह स्वाद है ? नहीं, इसी तरह यह अज्ञानी निराकुलता-रूप सुखकी तो इच्छा करता है और उसको जानता है नहीं, अतः उसकी प्राप्तिके लिये विषयोमे प्रवृत्ति करता है । विषय तो जड हैं, उनमे रूप-रस-गन्ध-स्पर्श-शब्द ही तो हैं, सुख नहीं है । जैसे उनमे सुख नहीं है वैसे दुःख भी नहीं है, क्योंकि सुख-दुःखरूप जो परिणामन होता है वह चेतनमे ही होता है । यह अज्ञानी मूढ़, अन्यमे आरोपकर व्यर्थ ही खेद खिन्न होता हुआ अनन्त ससार-रूप फलका उपभोक्ता होता है ॥ ५७ ॥

अब अज्ञान ही कर्तृपनका कारण है, यह कहते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

अज्ञानान्मृगतृणिका जलधिया धावन्ति पातु मृगा

अज्ञानात्तमसि द्रवन्ति भुजगाध्यासेन रज्जी जना ।

अज्ञानाच्च विकल्पचक्रकरणाद्वातोत्तरङ्गाविवृत

शुद्धज्ञानमथा अपि स्वयममी कर्त्रीभवन्त्याकुला ॥ ५८ ॥

अर्थ—अज्ञानसे मृगसमुदाय जलवृद्धिसे मृगतृणिका पान करनेके लिये धावन करते हैं, इसी तरह अन्धकारमे जननमुदाय रस्सीमे सर्पवृद्धिका अध्यासकर डरसे भागने लगते हैं, इसी तरह अज्ञानसे नानाप्रकारके विकल्पोकोकर हवासे लहराते हुए समुद्रकी तरह, शुद्ध ज्ञानमय भी जो आत्माएँ हैं वे नानाप्रकारके आकुलित परिणामोको करते हुए कर्ता ही जाते हैं ।

भावार्थ—मृगतृणिका अर्थात् मरु देशमे सूर्यकी किरणोंके पडनेसे वालू चमकने लगती है,

उसमे जल भासने लगता है, उस कालमे पिपामाकुल मृगगण उसकी शान्तिके अर्थ वहाँ दौड़कर जाता है परन्तु पास पहुँचने पर जब वहाँ जल नहीं पाता तब फिर आगे दौड़ता है। जल तो वहाँ है नहीं, भ्रान्तिसे भटकते-भटकते अन्त दशाको प्राप्त हो जाना है। तथा इसीतरह अन्धकारमें जहाँ टेडी-मेडी रस्सी पडी है वहाँ भ्रान्तिसे मनुष्यको सर्पका भान होने लगता है और उसमे वह भयभीत होकर भागने लगता है। इसी तरह यह आत्मा यद्यपि निराकुल है, ज्ञानघन है, परन्तु अज्ञानसे परपदार्थमें अपने आनन्दगुणको खोजता है, इसीके लिए अनेकविध परिश्रमसे विपयोका संग्रह करता है और उन्हे पञ्चेन्द्रियोंके द्वारा ग्रहण करनेकी चेष्टा कर सुखी बनना चाहता है। वास्तवमे तो उनमे सुख है नहीं, मात्र मनोराज्यवत् कल्पनाकर व्यर्थ ही अपना समय बिताता हुआ अनन्त ससारका पात्र बनता है और आकुलित होता हुआ कर्ता बनता है ॥५८॥

आगे ज्ञानी जानता है, करता कुछ नहीं है, यह कहते हैं—

वसन्ततिलकाछन्द

ज्ञानाद्विवेकतया तु परात्मनोर्यो
जानाति हस इव वा पयमोर्विशेषम् ।

चैतन्यधातुमचलं स सदाधिरुद्धो

जानीत एव हि करोति न किञ्चनापि ॥५९॥

अर्थ—जिस प्रकार हंस, पानी और दूध की विशेषताको जानता है, इसी प्रकार जो ज्ञानसे अपनी विवेक वृद्धि—भेदज्ञान कलाके द्वारा पर और आत्माके विशेषको जानता है वह सदा अविनाशी चैतन्यधातुका आश्रय लेता हुआ जानता ही है, करता कुछ भी नहीं है।

भावार्थ—जो जीव ज्ञानी है वे ज्ञानसे पर और आत्माको विवेकके द्वारा जैसे हस, दूध और जलको भिन्न-भिन्न जानता है ऐसे ही जानते हैं, वे महामना सदा अचल चैतन्यधातुविज्ञानघन आत्माका आश्रय करते हुए जाननेवाले होते हैं, करते कुछ भी नहीं हैं। जैसे हंसका स्वभाव है कि वह दूध और जलको पृथक्-पृथक् कर देता है तथा ग्राह्य दूधका आश्रय लेता है, जलको त्याग देता है। ऐसे ही सम्यग्ज्ञानी जीवका यह स्वभाव है कि वह पर और आत्माको पृथक्-पृथक् जानता है। इसीसे परपदार्थमें ममत्व त्यागकर अपने आत्मस्वरूपमें लीन हो जाता है, कुछ अन्यको करता नहीं है ॥५९॥

अब ज्ञानकी महिमा बताते हैं—

मन्दाक्रान्ताछन्द

ज्ञानादेव ज्वलनपयमोरीष्ण्यशैत्यव्यवस्था

ज्ञानादेवोल्लसति लवणस्वादभेदव्युदास ।

ज्ञानादेव स्वरसविकमन्नित्यचैतन्यधातो

क्रोधादेश्च प्रभवति भिदा भिन्दती कर्तृभावम् ॥६०॥

अर्थ—ज्ञानसे ही अग्नि और पानीमे क्रमसे उष्णता और शीतलताकी व्यवस्था होती है, ज्ञानसे ही लवणके स्वादभेदका निराकरण होता है और ज्ञानसे ही स्वकीय रस—आत्मस्वभावसे मुगोभित चैतन्यधातु—आत्मा और क्रोधादिकमे भेद सिद्ध होता है, ऐसा भेद जो कि कर्तृत्वभावको नष्ट करनेवाला है।

भावार्थ—ज्ञानमे ही ऐसी सामर्थ्य है कि वह अग्निमे उष्णता और जलमें शीतताकी व्यवस्था करता है। ज्ञान ही इस बातका बोध कराता है कि यह लवणका स्वाद है और यह व्यञ्जनका स्वाद है। और ज्ञान ही स्वरसके विकाससे सुशोषित चैतन्यपिण्ड और क्रोधादिकके भेदको ज्ञात कराता है तथा कर्तृभावके भेदका भेदन करता हुआ आत्माके अकर्तापनका ज्ञान कराता है।

अग्निके सम्बन्धसे जल जब गरम हो जाता है तब ज्ञानकी ही यह महिमा है कि वह इसका बोध करता है कि जलमे जो यह उष्णताकी प्रतीति हो रही है वह नैमित्तिक है परमार्थसे जलकी नहीं, किन्तु अग्निके निमित्तसे ऐसा परिणमन है, परमार्थसे जल शीत है। इसी तरह भोजनमे लवणके सम्बन्धसे क्षारपनका स्वाद आता है। तत्त्वरीतिसे विचार किया जावे तो क्षारपन भोजनका नहीं, लवणका है, लवणके निमित्तसे भोजनमे क्षारपनका स्वाद आ रहा है। इसी प्रकार चैतन्यरूप आत्मामे जो क्रोधादिककी प्रतीति हो रही है वह वास्तवमे मोहनीय नामक पुद्गल-कर्मके निमित्तसे है, आत्माका चैतन्यगुण तो स्वभावसे स्वच्छ है ॥ ६० ॥

आगे आत्मा आत्मभावका करता है, परका नहीं, यह कहते हैं—

अनुष्टुप्

अज्ञान ज्ञानमप्येव कुर्वन्नात्मानमञ्जसा ।

स्यात्कर्तात्मात्मभावस्य परभावस्य न क्वचित् ॥ ६१ ॥

अर्थ—परमार्थसे ज्ञानरूप आत्माको मोहादिक कर्मके निमित्तसे अज्ञानरूप करता हुआ आत्मा, आत्मभावका ही कर्ता हो सकता है, परभावका कर्ता कही नहीं हो सकता।

भावार्थ—तत्त्वदृष्टिसे आत्मा ज्ञानरूप ही है परन्तु मोहकर्मके विपाककालमे वह रागादिरूप परिणति होनेके कारण अज्ञानरूप जान पडता है। उसी अज्ञानदशामे आत्मा कर्ता होता है परन्तु वहाँ भी आत्मभावका ही कर्ता होता है, परभावका कर्ता नहीं होता ॥ ६१ ॥

आगे आत्मा परभावका कर्ता क्यों नहीं है ? इसका उत्तर देते हैं—

अनुष्टुप्

आत्मा ज्ञानं स्वयं ज्ञान ज्ञानादन्यत् करोति किम् ।

परभावस्य कर्तात्मा मोहोऽय व्यवहारिणाम् ॥ ६२ ॥

अर्थ—आत्मा ज्ञान है, जब आत्मा स्वयं ज्ञानरूप है तब ज्ञानसे भिन्न अन्य किसको करे ? आत्मा परभावका कर्ता है, यह कहना व्यवहारी जनोका मोह है—अज्ञान है।

भावार्थ—गुण और गुणीका अभेददृष्टिसे जब कथन होता है तब जो गुण है वही गुणी है और जो गुणी है वही गुण है। इस तरह आत्मा और ज्ञान दोनो एक ही हैं। जब आत्मा स्वयं ज्ञान हो गया तब वह ज्ञानके सिवाय अन्य किसको करे ? यद्यपि आत्मामे रागादिक भाव प्रतिभासमान होते हैं, पर भेदज्ञानने उन्हें मोहजन्य होनेके कारण आत्मामे पृथक् कर दिया। अब आत्मामे पास ज्ञानके सिवाय रहा ही क्या, जिसका वह कर्ता हो सके ? इस स्थितिमे आत्माको परभावका कर्ता कहना, यह व्यवहारी जीवोका मोह ही है—अज्ञान ही है ॥६२॥

आगे यही दिखाते हैं—

व्यवहारेण दु आदा करेदि घट-पट-रथाणि द्वाणि ।

करणाणि य कम्माणि य णोकम्माणीह विविहाणि ॥ ९८ ॥

अर्थ—आत्मा व्यवहारनयसे घट, पट, रथ आदि कार्योंको करता है, स्पर्शनादि पञ्च-इन्द्रियोको करता है, ज्ञानावरणादि द्रव्यकर्मों तथा क्रोधादिक भावकर्मोंको करता है और शरीरा-दिक नानाप्रकारके नोकर्मोंको करता है ।

विशेषार्थ—क्योंकि व्यवहारी जीवोको जिस प्रकार यह प्रतिभास होता है कि यह आत्मा अपने विकल्प और प्रयत्नके द्वारा घटादिक परद्रव्यरूप बाह्य कर्मको करता है उसी प्रकार क्रोधा-दिक परद्रव्यरूप समस्त अन्त कर्मको भी करता है क्योंकि दोनोमे कुछ विगेषता नहीं है, ऐसा व्यामोह अनादिकालसे है, सो यह समीचीन नहीं है ॥९८॥

आगे वह व्यामोह समीचीन क्यों नहीं है, यह दिखाते हैं—

जदि सो परद्व्वाणि य करिज्ज णियमेण तम्मओ होज्ज ।

जम्हा ण तम्मओ तेण सो ण तेसिं हवदि कत्ता ॥ ९९ ॥

अर्थ—यदि यह आत्मा परद्रव्योको करे तो नियमसे तन्मय हो जावे, किन्तु यह आत्मा तन्मय नहीं होता, इसलिये परद्रव्योका कर्ता नहीं होता ।

विशेषार्थ—यदि निश्चयकर यह आत्मा परद्रव्यात्मक कर्मको करनेवाला हो जावे तो परिणामपरिणामिभावकी अन्यथा अनुपपत्ति होनेसे नियमसे तद्रूप हो जावे, किन्तु ऐसा बन नहीं सकता, क्योंकि भिन्नद्रव्यरूप होनेसे स्वीयद्रव्यका उच्छेद हो जावे । अतः यह सिद्धान्त निर्विवाद सिद्ध हुआ कि एकद्रव्य अन्यद्रव्यरूप नहीं हो सकता है । इसलिये व्याप्यव्यापकभावके द्वारा आत्मा परद्रव्यका कर्ता नहीं है ।

एक द्रव्यका दूसरे द्रव्यमे अत्यन्ताभाव है, अतः वह अन्य द्रव्यरूप नहीं हो सकता और अन्यरूप हुए बिना कोई द्रव्य किसी अन्य द्रव्यका कर्ता नहीं हो सकता । निश्चयदृष्टिसे जिसमे व्याप्यव्यापकभाव होता है उसीमे कर्तृ-कर्मभाव बनता है, जैसे घट व्याप्य है और मिट्टी व्यापक है, तो यहाँ घटका कर्ता मिट्टी हो सकती है क्योंकि मिट्टी घटाकार परिणत हो जाती है । परन्तु आत्मा घटपटादिरूप परिणमन त्रिकालमे भी नहीं कर सकता, इसलिये आत्माको घटपटा-दिकका कर्ता मानना समीचीन नहीं है । यह उपादानदृष्टिसे कथन है । इसमे उपादानोपादेय-भावकी प्रधानता रहती है और निमित्त-नैमित्तिकभावकी गौणता होती है ॥९९॥

आगे निमित्तनैमित्तिकभावसे भी आत्मा घटपटादिकका कर्ता नहीं है, यह दिखाते हैं—

जीवो ण करेदि घटं णेव सेसगे द्वावे ।

जोगुवओगा उप्पादगा य तेसिं हवदि कत्ता ॥१००॥

अर्थ—जीवद्रव्य न तो घटको करता है, न पटको करता है और न वाकीके अन्य द्रव्योको करता है, किन्तु आत्माके योग और उपयोग उन सब कार्योंके कर्ता होते हैं ।

विशेषार्थ—जो घटादिक और क्रोधादिक परद्रव्यात्मक कर्म हैं यदि इन्हें आत्मा व्याप्य-व्यापकभावसे करे तो तद्रूपताका प्रसङ्ग आ जावे और निमित्त-नैमित्तिकभावसे करे तो नित्य-कर्तृपनका प्रसङ्ग आ जावे, परन्तु ऐसा है नहीं, क्योंकि न तो आत्मा उनसे—तन्मय ही है और न नित्यकर्ता ही है। अतः न तो व्याप्यव्यापकभावसे कर्ता है और न निमित्तनैमित्तिकभावसे कर्ता है। किन्तु अनित्य जो योग और उपयोग हैं वे ही घटपटादिद्रव्योके निमित्त कर्ता हैं। उपयोग और योग आत्माके विकल्प और व्यापार है अर्थात् जब आत्मा ऐसा विकल्प करता है कि मैं घट-को बनाऊँ तब काययोगके द्वारा आत्माके प्रदेशोमे चञ्चलता आती है और उस चञ्चलताकी निमित्तता पाकर हस्तादिकके व्यापार द्वारा दण्डनिमित्तक चक्रभ्रमि होती है तब घटादिककी निष्पत्ति होती है। यह विकल्प और योग अनित्य हैं, कदाचित् अज्ञानके द्वारा करनेसे आत्मा इनका कर्ता हो भी सकता है परन्तु परद्रव्यात्मक कर्मोंका कर्ता नहीं हो सकता है।

यहाँ निमित्तकारणको दो भागोमे विभाजित किया गया है—एक साक्षात् निमित्त और दूसरा परम्परा निमित्त। कुम्भकार अपने योग और उपयोगका कर्ता है, यह साक्षात् निमित्तकी अपेक्षा कथन है क्योंकि इनके साथ कुम्भकारका साक्षात् सम्बन्ध है और कुम्भकारके योग तथा उपयोगसे दण्ड तथा चक्रादिकमे जो व्यापार होता है तथा उससे जो घटादिककी निष्पत्ति होती है वह परम्परानिमित्तकी अपेक्षा कथन है। यहाँ परम्परानिमित्तसे होनेवाले निमित्त-नैमित्तिकभाव-को गौणकर कथन किया गया है। लोकमे जो यह व्यवहार प्रचलित है कि कुम्भकार घटका कर्ता है और कुविन्द पटका कर्ता है, यह परम्परानिमित्तसे जायमान निमित्त-नैमित्तिकभावकी अपेक्षा कथन है^१ ॥ १०० ॥

आगे ज्ञानी जीव ज्ञानका ही कर्ता है, यह कहते हैं—

जे पुग्गलद्वय्याणं परिणामा हंति णाणआवरणा ।

ण करेदि ताणि आदा जो जाणदि सो हवदि णाणी ॥१०१॥

अर्थ—जो ज्ञानावरणरूप पुद्गलद्रव्योके परिणाम होते हैं उन परिणामोको आत्मा नहीं करता है, ऐसा जो जानता है वह ज्ञानी होता है।

विशेषार्थ—जैसे गोरसके दधि और दुग्ध परिणाम होते हैं, उन परिणामोमे दधि खट्टा और दुग्ध मधुर होता है। तटस्थ गोपाल उन परिणामोका कर्ता नहीं है, किन्तु देखने-जाननेवाला है क्योंकि उनके निमित्तसे जो ज्ञान होता है वह आत्मासे व्याप्य है अर्थात् आत्मा व्यापक है और दधि-दुग्धका ज्ञान व्याप्य है। ऐसे ही पुद्गलद्रव्यके जो ज्ञानावरणरूप परिणाम हैं उनका करनेवाला आत्मा नहीं है क्योंकि उन परिणामोकी पुद्गलद्रव्यके साथ ही व्याप्ति है, ज्ञानावरण-कर्म व्याप्य है और पुद्गलद्रव्य व्यापक है। ज्ञानावरणरूप परिणामोके निमित्तसे जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह आत्मद्रव्यसे व्याप्त है अतः उन परिणामोका जाननेवाला आत्मा है। इस तरह आत्मा अपने ज्ञानका ही कर्ता है। इसी पद्धतिसे ज्ञानावरणपदको परिवर्तित कर कर्मसूत्रके विभागोपन्यास द्वारा दर्शनावरण, वेदनीय, मोहनीय, आयु, नाम, गोत्र और अन्तराय इन सात सूत्रोके साथ मोह,

१ इति परम्परया निमित्तरूपेण घटादिविषये जीवस्य कर्तृत्व स्यात् । यदि पुन मुख्यवृत्त्या निमित्तकर्तृत्व भवति तर्हि जीवस्य नित्यत्वात् सर्वदैव कर्मकर्तृत्वप्रसङ्गात् मोक्षाभाव । (तात्पर्यवृत्ति)

राग, द्वेष, क्रोध, मान, माया, लोभ, नोकर्म, मन, वचन, काय, श्रोत्र, चक्षु, घ्राण, रसना और स्पर्शन ये सोलह सूत्र व्याख्यान करनेके योग्य है। इसी रीतिसे अन्यका भी ऊहापोह कर लेना चाहिये ॥ १०१ ॥

आगे ज्ञानीकी तो कथा दूर रही, अज्ञानी भी परभावका कर्ता नहीं होता है, यही दिखाते हैं—

जं भावं सुहुमसुह करोदि आदा स तस्स खलु कत्ता ।

तं तस्स होदि कम्मं सो तस्स दु वेदगो अप्पा ॥१०२॥

अर्थ—आत्मा जिस शुभ-अशुभ भावको करता है निश्चयसे वह उसका कर्ता होता है और वह भाव उस आत्माका कर्म होता है तथा वही आत्मा उस भावका भोक्ता होता है ।

भावार्थ—निश्चयसे इस ससारमें यह आत्मा अनादिकालीन अज्ञानके प्रभावसे पर और आत्मामे एकत्वका अध्यास कर रहा है। उस एकत्वाध्यासके कारण मन्द और तीव्र स्वादवाली पौद्गलिक कर्मोंकी विपाकदशासे यद्यपि स्वयं कभी चलायमान न होनेवाले एक विज्ञानघन स्वादसे युक्त है तो भी उसके स्वादमे भेद डालता हुआ अज्ञानरूप जिस शुभ-अशुभको करता है उस भावसे उस कालमे तन्मयीभाव होनेसे व्यापक होनेके कारण आत्मा उस भावका कर्ता होता है और वह भाव तन्मयीभाव होनेसे व्याप्य होनेके कारण आत्माका कर्म होता है तथा वही आत्मा उस कालमे तन्मयीभावसे भावक होनेके कारण उस भावका भावक अर्थात् अनुभव करनेवाला होता है और वह भाव भी तन्मयीभावसे भाव्य होनेके कारण आत्माका अनुभाव्य अर्थात् अनुभव करने योग्य होता है। तात्पर्य यह हुआ कि अज्ञानी आत्मा उस शुभादिक भावका अनुभव करनेवाला होता है और वह भाव उस आत्माके अनुभवमे आनेसे अनुभाव्य कहलाता है। इस पद्धतिसे अज्ञानी जीव भी परभावका कर्ता नहीं होता है।

यद्यपि आत्मा परमार्थसे अपने एक विज्ञानघन स्वादसे कभी विचलित नहीं होता तो भी पुद्गलमय कर्मके मन्दोदयमे शुभरूप और तीव्रोदयमे अशुभरूप परिणाम करता हुआ उसके साहजिक स्वभावमे भेद डाल देता है। यह शुभ और अशुभ दोनों प्रकारके भाव आत्माके अज्ञानमय-भाव है और वे वास्तवमे आत्मस्वभावसे भिन्न हैं, परन्तु अनादिकालीन अज्ञानके कारण यह जीव उन्हें स्वकीय मान रहा है। इस अज्ञानदशाकी अपेक्षा भी जब जीवके कर्तृ-कर्म और भोक्तृ-भोग्य-भावका विचार करते हैं तब यही निष्कर्ष निकलता है कि जीव अपने शुभ-अशुभ भावोंका ही कर्ता और भोक्ता हो सकता है, परद्रव्यका कर्ता और भोक्ता नहीं हो सकता। यद्यपि परमार्थसे जीव शुभ-अशुभ भावोंका भी कर्ता और भोक्ता नहीं है तो भी यहाँ अशुद्ध उपादानकी अपेक्षा उसे उनका कथंचित् कर्ता और भोक्ता कहा गया है। तथापि परभावका कर्ता तो वह कदापि नहीं है ॥ १०२ ॥

आगे परभाव परके द्वारा ही भी नहीं सकता, यही दिखाते हैं—

जे जम्हि गुणे दब्बे सो अण्णम्हि दु ण संकमदि दब्बे ।

सो अण्णमसंकंतो कह तं परिणामए दब्बं ॥१०३॥

अर्थ—जो वस्तु जिस द्रव्य और गुणमे वर्तता है वह वस्तु अन्य द्रव्य व गुणमे सक्रमणरूप नहीं होता अर्थात् अन्यरूप पलटकर नहीं होता । वह वस्तु जब अन्यमे सक्रमण नहीं करता है तब अन्य द्रव्यको कैसे परिणमा सकता है ?

विशेषार्थ—इस लोकमें जितने कुछ वस्तु-विशेष हैं वे सब अपने चेतनस्वरूप अथवा अचेतन-स्वरूप द्रव्य और गुणमे सहज स्वभावसे अनादिसे ही वर्त रहे हैं, वस्तुस्थितिकी इस अचलित सीमाका कोई उल्लङ्घन नहीं कर सकता । इसलिये जो वस्तु जिस द्रव्य और गुणरूप अनादिसे है वह उसी द्रव्य और गुणरूप सदा रहती है, अन्य द्रव्य और अन्य गुणमे उसका सक्रमण नहीं हो सकता, अर्थात् पलटकर अन्यरूप नहीं हो सकता । जब अन्य द्रव्य और अन्य गुणमे उसका सक्रमण नहीं तब वह उन्हें अन्यरूप कैसे परिणमा सकता है ? इससे यह निश्चय हुआ कि परभाव किसीके द्वारा नहीं किया जा सकता है ॥ १०३ ॥

अतः निश्चित हुआ कि आत्मा पुद्गलकर्माका कर्ता नहीं है, यही दिखाते हैं—

द्व्यगुणस्स य आदा ण कुणदि पुग्गलमयमिह कम्मम्म ।

त उभयमकुवां तो तमिह कह तस्स सो कत्ता ॥१०४॥

अर्थ—आत्मा पुद्गलमय ज्ञानावरणादिकर्ममे न तो अपने द्रव्यको करता है और न गुणको करता है । जब वह उसमे द्रव्य-गुण—दोनोंको नहीं करता तब वह उसका कर्ता कैसे हो सकता है ?

विशेषार्थ—जैसे निश्चयसे मृत्तिकामय कलश कर्म, मृत्तिका द्रव्य और मृत्तिकाके स्पर्श, रस, गन्ध, वर्णरूप, गुणोमे स्वभावसे विद्यमान रहता है, क्योंकि वस्तुकी मर्यादासे, भिन्न द्रव्य और भिन्न गुणका भिन्न द्रव्य और भिन्न गुणमे प्रवेश निषिद्ध है । अतः कलशकार उस कलशमे न तो अपने आपको प्रविष्ट कराता है और न अपने गुणोको ही प्रविष्ट कराता है । अन्य द्रव्यमे प्रवेश किये बिना अन्य वस्तुको परिणमाना अशक्य है । इसलिये जब कलशकार कलशमे अपने द्रव्य और अपने गुणोको धारण नहीं कर सकता तब तत्त्वदृष्टिसे वह उसका कर्ता प्रतिभासमान नहीं होता । ऐसे ही पुद्गलमय ज्ञानावरणादिकर्म, पुद्गलद्रव्य और उसके गुणोमे स्वभावसे ही रह रहा है । क्योंकि अन्यद्रव्यका अन्यद्रव्यमे और अन्यगुणका अन्यगुणमे प्रवेश नहीं कराया जा सकता, इसलिये आत्मा उस ज्ञानावरणादिकर्ममे न तो अपने आत्माको धारण करता है और न अपने गुणोको धारण करता है । अन्य द्रव्यमे प्रवेश किये बिना अन्यवस्तुका परिणमाना अशक्य है । इसलिये जब आत्मा ज्ञानावरणादिकर्ममे अपने द्रव्य और गुणोको धारण नहीं कर सकता तब तत्त्वदृष्टिसे वह उनका कर्ता कैसे प्रतिभासित हो सकता है । अतः परमार्थसे यही सिद्ध हुआ कि आत्मा पुद्गलकर्माका कर्ता नहीं है ॥१०४॥

आगे इससे अन्य जो कथन है वह उपचार है, यह कहते हैं—

जीवमिह हेदुभूदे वंधस्स दु पस्सिदूणपरिणाम ।

जीवेण कद कम्मं भण्णदि उवयारमत्तेण ॥१०५॥

अर्थ—यह जीव जब रागादिभावरूप परिणमन करता है तब जीवके निमित्तको पाकर

पुद्गलद्रव्यका ज्ञानावरणदि कर्मरूप परिणमन हो जाता है उसे देखकर उपचारभावसे यह कथा जाता है कि जीवने ज्ञानावरणादिकर्म किये ।

विशेषार्थ—निश्चयसे इस लोकमें आत्मा स्वभावसे पौद्गलिक ज्ञानावरणादि कर्मोंका निमित्त नहीं है, यह वस्तुकी मर्यादा है परन्तु अनादिकालीन मोहका सम्बन्ध होनेसे आत्मामें अनेक प्रकारके अज्ञानभाव होते हैं उनका निमित्त पाकर पौद्गलिक ज्ञानावरणादिकर्मोंका स्वयमेव आत्मामें साथ एकक्षेत्रावगाहरूप बन्ध हो जाता । उसे देखकर 'आत्माने कर्म किये' ऐसा निर्विकल्प जानसे भ्रष्ट और विकल्पोसे तन्मय जीवोंका विकल्प होता है परन्तु वह उपचार ही है, परमार्थ नहीं है ।

वास्तवमें आत्मा और पुद्गलमें जो वैभाविक शक्ति है उसके कारण आत्मामें रागादिभूय और पुद्गलद्रव्यमें ज्ञानावरणादिकर्मरूप परिणमन स्वय होता है, ऐसा उपादानकी प्रमुखतामें कथन होता है और जीवके रागादिभावोंका निमित्त पाकर पुद्गलद्रव्यमें कर्मरूप परिणमन होता है ऐसा निमित्तकी प्रधानतामें कथन होता है । निमित्तकी प्रधानतामें द्रव्यके स्वकीय परिणमन को गौणकर परद्रव्यजनित परिणमनको प्रमुखता दी जाती है, इसलिये वह उपचारकथन कहलाता है ॥ १०५ ॥

आगे इस उपचारकथनको दृष्टान्तद्वारा प्रतिपादित करते हैं—

जोधेहिं कदे जुद्धे राएण कदं ति जंपदे लोगो ।

तह व्यवहारेण कदं णाणावरणादि जीवेण ॥१०६॥

अर्थ—जैसे रणभूमिमें योद्धा लोग जाकर युद्ध करते हैं अर्थात् युद्धके करनेवाले शूरवीर योद्धा ही हैं परन्तु लौकिक मनुष्योंका यह व्यवहार है कि राजाने युद्ध किया । ऐसे ही लौकिक मनुष्योंका यह व्यवहार है कि ज्ञानावरणादि कर्म जीवने किये ।

भावार्थ—जिस प्रकार युद्धरूप परिणामसे स्वय परिणमन करनेवाले योद्धाओंके द्वारा युद्ध किये जानेपर स्वय युद्धरूप परिणमन न करनेवाले राजाके विषयमें लोग ऐसा कथन करते हैं कि यह युद्ध राजाने किया है, परन्तु ऐसा कथन उपचार है, परमार्थ नहीं । इसी प्रकार ज्ञानावरणादिकर्मरूप परिणामसे स्वय परिणमन करनेवाले पुद्गलद्रव्यके द्वारा ज्ञानावरणादिकर्मोंके किये जाने पर ज्ञानावरणादि कर्मरूप स्वय परिणमन न करनेवाले आत्मामें विषयमें व्यवहारसे ऐसा कथन होता है कि जीवने ज्ञानावरणादि कर्म किये, परन्तु यह कथन उपचार है, परमार्थ नहीं ।

जिस प्रकार युद्धरूप परिणमन होता तो योद्धाओंमें है परन्तु उसके कर्तृत्वका आरोप राजामें किया जाता है उसी प्रकार कर्मरूप परिणमन होता तो पुद्गलद्रव्यमें है परन्तु उसके कर्तृत्व-आरोप जीवमें किया जाता है । अन्य द्रव्यके परिणमनका अन्य द्रव्यमें आरोपकर कथन करना उपचारकथन है । व्यवहारनयसे ऐसा कथन होता है, निश्चयसे नहीं ॥१०६॥

आगे इसी व्यवहारनयके कथनको दिखलाते हैं—

उप्पादेदि करेदि य बंधदि परिणामएदि गिण्हदि य ।

आदा पुग्गलद्वं व्यवहारणयस्स वत्तवं ॥१०७॥

अर्थ—आत्मा पुद्गलद्रव्यको उत्पन्न करता है, कराता है, बाँधता है, परिणमाता है और ग्रहण करता है यह व्यवहारनयका कथन है। वास्तवमे न तो उत्पन्न करता है, न कराता है, न बाँधता है, न परिणमाता है और न ग्रहण करता है, केवल व्यवहारकी यह महिमा है।

विशेषार्थ—प्राप्य, विकार्य और निर्वर्त्यके भेदसे पुद्गलद्रव्यात्मक कर्मके तीन भेद हैं। व्याप्यव्यापकभावका अभाव होनेसे यह आत्मा तीनों प्रकारके पुद्गलद्रव्यात्मक कर्मको न ग्रहण करता है, न परिणमाता है, न उपजाता है, न करता है और न बाँधता है परन्तु व्याप्यव्यापकभावके अभावमे भी जो ऐसा कथन किया जाता है कि आत्मा उपर्युक्त तीन प्रकारके पुद्गलद्रव्यात्मक कर्मको ग्रहण करता है, परिणमाता है, उपजाता है, करता है और बाँधता है, यह उपचार कथन है। यह उपचारकथन व्यवहारनयका विषय है ॥१०७॥

आगे इसी उपचारको दृष्टान्त द्वारा दिखाते हैं—

जह राया वचहारा दोसगुणुप्पादगो ति आलविदो ।

तह जीवो वचहारा दव्वगुणुप्पादगो भणिदो ॥१०८॥

अर्थ—जिस प्रकार व्यवहारसे राजा, प्रजामे दोष और गुणोका उत्पादक है, ऐसा कहा गया है उसी प्रकार व्यवहारसे जीव, पुद्गलद्रव्यके गुणोका उत्पादक है, ऐसा कहा गया है। ऐसी पुरानी श्रुति भी है—

राज्ञि धर्मिणि धर्मिष्ठा पापे पापा समे समा ।

राजानुमनुवर्तन्ते यथा राजा तथा प्रजा ॥

अर्थात् राजाके धर्मात्मा बननेपर लोग धर्मात्मा होते हैं, पापी होनेपर पापी होते हैं और सम होनेपर सम होते हैं। लोग राजाका ही अनुसरण करते हैं। सो ठीक ही है क्योंकि जैसा राजा होता है वैसी प्रजा होती है।

विशेषार्थ—जिस प्रकार लोगोके गुण और दोष व्याप्यव्यापकभाव होनेसे स्वभावसे ही उत्पन्न होते हैं, राजाके साथ उनका कोई व्याप्यव्यापकभाव नहीं रहता, तो भी राजा उन गुणो और दोषोका उत्पादक है, ऐसा उपचार होता है, उसी प्रकार व्याप्यव्यापकभाव होनेसे पुद्गलद्रव्यके गुण और दोष स्वभावसे ही उत्पन्न होते हैं, जीवके साथ उनका व्याप्यव्यापकभाव नहीं रहता तो भी जीव उनका उत्पादक है, ऐसा उपचार होता है। तात्पर्य यह है कि जैसे लोकके व्याप्यव्यापकभाव सम्बन्धके द्वारा स्वभावसे ही गुणो और दोषोकी उत्पत्ति होती है, उनके होनेमे राजाके व्याप्यव्यापकभाव सम्बन्धका अभाव है तो भी उन गुणो और दोषोका उत्पन्न करनेवाला राजा है, ऐसा उपचार है। ऐसे ही व्याप्यव्यापकभाव सम्बन्धके द्वारा पुद्गलद्रव्यके गुण और दोष स्वभावसे ही उत्पन्न होते हैं, उनके होनेमे जीवका व्याप्यव्यापकभाव सम्बन्ध नहीं है तो भी जीव उनका उत्पादक है, ऐसा उपचार होता है ॥१०८॥

अब आगे यदि जीव पुद्गलकर्मका कर्ता नहीं है तो फिर कौन है ? यह आशङ्का उठा कर कलशाद्वारा आगामी कथनकी भूमिका दिखाते हैं—

वसन्ततिलकाछन्द

जीव. करोति यदि पुद्गलकर्म नैव
 वस्तुहि तत्पुरुत इत्यभिगच्छयैव ।
 एतर्हि तीव्ररयमोहनिवर्हणाय
 सकीर्त्यते शृणुत पुद्गलकर्मकृत् ॥३३॥

अर्थ— यदि जीव पुद्गलकर्मको नहीं करता है तो फिर कौन करता है ? उम आग झासे ही इस समय तीव्र वेगशान्ती मोहको दूर करनेके लिये पुद्गलकर्मके कर्ताका निरूपण किया जाता है, हे भव्यजनो ! सुनो ।

भावार्थ—ऊपरकी गाथाओमे यह कथन किया गया है कि पुद्गलकर्मका कर्ता जीव नहीं है । इस स्थितिमे इस आशङ्काका उठना स्वाभाविक है कि यदि इन्हे जीव नहीं करता है तो कौन करता है ? क्योंकि व्याप्यव्यापकभावका अभाव होनेसे जिस प्रकार जीव इनका कर्ता नहीं है उसी प्रकार निर्बुद्धि होनेसे पुद्गल भी इनका कर्ता नहीं हो सकता । इस प्रकार पुद्गलकर्मके कर्तापिनके विषयमे जो अत्यन्त तीव्र अज्ञान फैला हुआ है उसका निराकरण करनेके लिये पुद्गलकर्मके कर्ताका वर्णन किया जाता है । हे भव्यजनो ! उसे श्रवण करो ॥३३॥

आगे कर्मबन्धके कारण बतलाते हैं—

सामण्णपच्चया खलु चउरो भण्णंति बंधकत्तारो ।
 मिच्छत्तं अविरमणं कसाय-जोगा य वोद्धव्वा ॥१०९॥
 तेसिं पुणो वि य इमो भणिदो भेदो दु तेरस-वियप्पो ।
 मिच्छादिट्ठीआदी जाव सजोगिस्स चरमंतं ॥११०॥
 एदे अचेदणा खलु पुग्गलकम्मदयसंभवा जम्हा ।
 ते जदि करंति कम्मं ण वि तेसिं वेदगो आदा ॥१११॥
 गुणसण्णिदा दु एदे कम्मं कुव्वंति पच्चया जम्हा ।
 तम्हा जीवोऽकत्ता गुणा य कुव्वंति कम्माणि ॥११२॥

(चतुष्कम्)

अर्थ—निश्चयसे बन्धके करनेवाले सामान्यरूपसे चार कारण कहे हैं । उनके नाम मिथ्यात्व, अविरति, कषाय और योग जानना चाहिये ।

इन्हींके मिथ्यादृष्टिको आदि लेकर सयोगकेवलीपर्यन्त तेरह भेद कहे गये हैं, क्योंकि ये गुणस्थान पुद्गलकर्मके उदयसे होते हैं, अत अचेतन हैं । यदि ये गुणस्थान कर्मको करते हैं तो आत्मा उनका भोक्ता नहीं होता है ।

ये प्रत्यय (कारण) गुणस्थाननाम वाले हैं तथा क्योंकि ये ही कर्मोंको करते हैं, इसलिये जीव अकर्ता है। ये गुणस्थान इन कर्मोंको करते हैं।

विशेषार्थ—निश्चयसे पुद्गलकर्मका कर्ता एक पुद्गलद्रव्य ही है। उसीके विघेप मिथ्यात्व, अविरति, कषाय और योग है, जो सामान्यरूपसे बन्धके चार हेतु कहे गये हैं। ये चार हेतु ही भेद करनेपर मिथ्यादृष्टिको आदि लेकर सयोगकेवलीपर्यन्त तेरह प्रकारके हैं। ये तेरह गुणस्थान पुद्गलकर्मके उदयके विकल्पस्वरूप होनेसे अत्यन्त अचेतन हैं, अतः अचेतन पुद्गल कर्मोंके साथ इनका व्याप्यव्यापकभाव बन जाता है। इस स्थितिमें यदि ये किसी पुद्गलकर्मको करें तो करे, इसमें जीवका क्या आया ? अर्थात् अचेतन गुणस्थान अचेतन पुद्गलकर्मोंके कर्ता यदि होते हैं तो हो, उनके कर्तृत्वसे जीवमें कर्तृत्व सिद्ध नहीं हो सकता। यदि कदाचित् यह तर्क किया जावे कि पुद्गलात्मक मिथ्यात्वादि भावोंको वेदन करता हुआ जीव स्वयमेव मिथ्यादृष्टि होकर पुद्गलकर्मको करता है तो निश्चयसे यह अज्ञान है क्योंकि आत्माका उन पुद्गलमय भावोंके साथ भाव्यभावकभावका अभाव है। इस स्थितिमें जब आत्मा पुद्गलमय मिथ्यात्व आदि भावोंका वेदक ही नहीं है तब पुद्गलमय मिथ्यात्वादि कर्मोंका कर्ता किस प्रकार हो सकता है ? इससे यह सिद्धान्त आया कि पुद्गलद्रव्यमय चार सामान्य प्रत्ययोंके विकल्पस्वरूप तथा गुणस्थानके नामसे व्यवहृत होनेवाले जो तेरह प्रकारके विशेष प्रत्यय हैं वे अकेले ही अर्थात् शुद्ध आत्मस्वरूपसे निरपेक्ष रहकर ही कर्मोंको करते हैं। इस तरह जीव पुद्गलकर्मोंका अकर्ता है उक्त तेरह गुणस्थान ही पुद्गलकर्मोंके कर्ता हैं और वे गुणस्थान पुद्गलद्रव्यके विपाकसे जायमान होनेके कारण पुद्गलद्रव्य ही हैं। इससे सिद्ध हुआ कि पुद्गल कर्मोंका कर्ता एक पुद्गलद्रव्य ही है।

मिथ्यात्व, अविरति, कषाय और योगके निमित्तसे आत्माके गुणोंमें जो तारतम्य होता है उसे गुणस्थान कहते हैं। ये गुणस्थान यद्यपि आगममें चौदह वतलाये गये हैं, परन्तु चौदहवें गुणस्थानमें मोह और योग दोनोंका अभाव हो जानेसे कर्मबन्धका कुछ भी कारण नहीं है, इसलिये यहाँ बन्धके विघेप प्रत्ययोंमें मिथ्यादृष्टिको आदि लेकर सयोगकेवलीपर्यन्त तेरह गुणस्थान ही वतलाये हैं। ये गुणस्थान आत्माकी शुद्ध परिणतिरूप नहीं हैं तथा पुद्गलमय अचेतन कर्मोंके उदयसे उत्पद्यमान होनेके कारण निमित्तप्रधानदृष्टिके कथनमें अचेतन हैं। यहाँ अचेतनगण्डसे घटपटादिकके समान सर्वथा जडरूप हैं, ऐसा नहीं समझना चाहिये, किन्तु आत्माकी शुद्ध चैतन्य-परिणतिसे भिन्न हैं, ऐसा आशय समझना चाहिये। ये गुणस्थान ही कर्मोंके कर्ता हैं, गुणस्थान क्योंकि पुद्गलात्मक हैं इसलिये पुद्गल ही पुद्गलकर्मोंका कर्ता है, जीव नहीं है, यह बात सिद्ध हो जाती है। इस तरह 'जीव करोति यदि पुद्गलकर्म नैव' इस कलणामें जो यह आशका उठाई गई थी कि यदि जीव पुद्गल कर्मका कर्ता नहीं है तो फिर उसका कर्ता कौन है ? इस आशकाका उत्तर देने हुए कहा गया है कि मिथ्यादृष्टि आदि गुणस्थान ही कर्मोंके कर्ता हैं तथा वे गुणस्थान पुद्गलकर्मके विपाकसे होनेके कारण पुद्गलरूप हैं ॥ १०९-११२ ॥

आगे जीव और प्रत्ययोंमें एकपन नहीं बन सकता, यह दिखाते हैं—

जह जीवस्स अणणुवओगो कोहो वि तह जदि अणणो ।

जीवस्साजीवस्स य एवसणणत्तमावणं ॥११३॥

एवमिह जो दु जीवो सो चैव दु णिसमदो तद्वाजीवो ।

अयमेयत्ते दोसो पच्चय-णोकम्म-कम्माणं ॥११४॥

अह दे अण्णो कोहो अण्णुवओगप्पगो हवदि चैदा ।

जह कोहो तह पच्चय कम्मं णोकम्ममचि अण्णं ॥११५॥

(प्रिकटम्)

अर्थ—जिस प्रकार उपयोग जीवसे अभिन्न है उमी प्रदान यदि क्रोध भी जीवसे अभिन्न माना जावे तो ऐसा माननेसे जीव और अजीव दोनोंमें एकत्व आता है ।

इस तरह जीव और अजीवमें एकत्व माननेसे मसारमें जो जीव है वही नियमसे अजीव हो जायेगा । जीव और क्रोधके एकत्वमें जो दोष आता है वही दोष प्रत्यय, कर्म और नोकर्मोंके एकत्वमें भी आता है ।

इस दोषसे बचनेके लिए यदि तेरे मनमें क्रोध अन्य है और उपयोगात्मक आत्मा अन्य है तो जिस प्रकार क्रोध अन्य है उसी प्रकार प्रत्यय, कर्म तथा नोकर्म भी अन्य हैं, ऐसा मानना चाहिये ।

विशेषार्थ—जैसे जीवका तन्मयभाव होनेसे उपयोग जीवसे अभिन्न है, वैसे ही जड क्रोध भी यदि जीवसे अभिन्न माना जावे तो चिद्रूप और जडका अभेद होनेसे जीवके उपयोगमयत्वके सदृश जड क्रोधके साथ भी तन्मयताकी आपत्ति आ जावेगी । और उसके आनेपर जो जीव है वही अजीव हो जावेगा, तब एक द्रव्यका लोप नियमसे मानना पड़ेगा । इसी प्रकार प्रत्यय, कर्म तथा नोकर्मोंकी जीवके साथ अभिन्नता माननेसे यही दोष आवेगा । इनलिये इस दोषके भयसे उपयोगस्वरूप आत्मा अन्य है और जडस्वभाव क्रोध अन्य है, ऐसा स्वीकार करना ही श्रेयस्कर है । तब जैसे उपयोगस्वरूप जीवसे जडस्वभाव क्रोध अन्य है, ऐसे ही प्रत्यय, कर्म और नोकर्म भी अन्य हैं क्योंकि जडस्वभाववाले ये तीनों ही हैं, और इसलिए जडस्वभावताकी अपेक्षा क्रोध और इन तीनोंमें कोई विगेषता नहीं है । इस तरह जीव और प्रत्यय आदिमें एकताकी अनुपपत्ति है ॥११३-११५॥

१. किञ्च शुद्धनिश्चयनयेन जीवस्याकर्तृत्वमभोक्तृत्वं च क्रोधादिभ्यश्च भिन्नत्व च भवतीति व्याख्याने कृते सति द्वितीयपक्षे व्यवहारेण कर्तृत्व भोक्तृत्वं च क्रोधादिभ्यश्चाभिन्नत्वं च लभ्यते एव । कस्मात् ? निश्चय-व्यवहारयो परस्परसापेक्षत्वात् । कथमिति चेत् ? यथा दक्षिणेन चक्षुषा पश्यत्ययं देवदत्त इत्युक्ते वामेन न पश्यतीत्यनुक्त सिद्धमिति । ये तु पुनरेव परस्परसापेक्षनयविभाग न मन्यन्ते साह्यसदाशिव-मतानुमारिणस्तेषां मते यथा शुद्धनिश्चयनयेन कर्ता न भवति क्रोधादिभ्यश्च भिन्नो भवति तथा व्यवहारेणापि । ततश्च क्रोधादिपरिणमनाभावे सति सिद्धानामिव कर्मवन्धाभाव । कर्मवन्धाभावे ससाराभावः, संसाराभावे सर्वदा मुक्तत्वं प्राप्नोति । स च प्रत्यक्षविरोध, ससारस्य प्रत्यक्षेण दृश्यमानत्वादिति ।

(तात्पर्यवृत्ति)

यहाँ शुद्धनिश्चयनसे जीव अकर्ता है, अभोक्ता है तथा क्रोधादिकसे भिन्न है ऐसा व्याख्यान किये जाने पर दूसरे पक्षमें व्यवहारनयसे जीव कर्ता है और भोक्ता है तथा क्रोधादिकसे अभिन्न है, यह बात स्वयं प्राप्त होती है क्योंकि निश्चय और व्यवहारनय परस्परमें सापेक्ष हैं । जिस प्रकार देवदत्त दाहिने

अब पुद्गलद्रव्य परिणमनशील है, यह साख्यमतके अनुयायी शिष्यके प्रति कहते हैं—

जीवो ण सयं वद्धं ण परिणमदि कम्मभावेण ।

जइ पुग्गलद्व्वमिणं अप्परिणामी तदा होदि ॥११६॥

कम्मइयवग्गणासु य अपरिणमंतीसु कम्मभावेण ।

संसारस्स अभावो पसज्जदे संख-समओ वा ॥११७॥

जीवो परिणामयदे पुग्गलद्व्वणि कम्मभावेण ।

ते सयमपरिणमंते कहं णु परिणामयदि चेदा ॥११८॥

अह मयमेव हि परिणमदि कम्मभावेण पुग्गलं दव्वं ।

जीवो परिणामयदे कम्मं कम्मत्तमिदि मिच्छा ॥११९॥

णियमा कम्मपरिणदं कम्मं चि य होदि पुग्गलं दव्वं ।

तह तं णाणावरणाइपरिणदं मुणसु तच्चेव ॥१२०॥

(पञ्चकम्)

अर्थ—यह पुद्गलद्रव्य जीवके साथ न तो स्वय वँधा है और न स्वय कर्मभावसे परिणमन करता है। यदि ऐसा माना जाय तो वह अपरिणामी हो जावेगा तथा जब कर्मण वर्णाएँ कर्मरूपसे परिणमन नहीं करेगी तब ससारका अभाव हो जायगा अथवा साख्यमतका प्रसङ्ग आ जावेगा। इस दोषका निवारण करनेके लिये यदि ऐसा माना जावे कि जीव पुद्गलद्रव्यको कर्मरूपसे परिणमाता है तो यहाँपर दो प्रश्न उठते हैं—पुद्गलद्रव्य स्वय कर्मरूप परिणमन करनेवालेको कर्मरूप परिणमाता है ? या स्वय कर्मरूप नहीं परिणमन करने वालेको परिणमाता है ? यदि वे स्वय नहीं परिणमन करनेवाले हैं तो आत्मा उन्हें कैसे परिणमन करा सकेगा ? और यदि वे स्वय परिणमते हैं तो जीव उन्हें कर्मभावरूप परिणमाता है, यह कहना अलीक है। अत सिद्ध हुआ कि पुद्गलद्रव्य ही कर्मरूप परिणत होता हुआ नियमसे कर्मरूप होता है तथा वही ज्ञानावरणादिरूप परिणत होता है, ऐसा जानो।

विशेषार्थ—पुद्गलद्रव्य जीवके साथ अपने आप वन्ध-अवस्थारूप नहीं है, यदि ऐसा माना जावे तो ऐसा माननेमें वह पुद्गलद्रव्य अपरिणामी हो जावेगा और अपरिणामी होनेपर ससारका अभाव हो जावेगा। यदि ऐसा माना जावे कि जीवद्रव्य, पुद्गलद्रव्यको कर्मभावसे परिणमन कराता है क्योंकि ऐसा माननेसे न तो ससारका अभाव होगा और न साख्यमतकी आपत्ति आवेगी,

नेत्रसे देखता है, यह कहने पर वार्ये नेत्रसे नहीं देखता, यह बात बिना कहे ही आ जाती है उसी प्रकार निश्चयके कहने पर व्यवहारका पक्ष बिना कहे ही आ जाता है। किन्तु जो लोग परस्परमें सापेक्षनय-विभागको नहीं मानते हैं वे साख्य अथवा सदाशिव मतके अनुयायी हैं। उनके मतमें जिस प्रकार जीव शुद्धनिश्चयनयसे कर्ता नहीं होता तथा क्रोधादिकसे भिन्न रहता है उसी प्रकार व्यवहारसे भी है। तब ऐसा मानने पर क्रोधादिरूप परिणमनका अभाव होने पर सिद्धोंके समान कर्मवन्धका अभाव हो जावेगा, कर्मवन्धका अभाव होने पर ससारका अभाव हो जायगा, ससारका अभाव होने पर सर्वदा मुक्तपनका प्रसङ्ग आ जावेगा और वह प्रत्यक्षका विरोध कहलावेगा, क्योंकि ससार प्रत्यक्ष दिखाई देता है।

अर्थ—इस पद्धतिसे जीवकी स्वभावभूत परिणमनशक्ति निर्विघ्न सिद्ध होती है उस शक्तिके रहते हुए जीव अपने जिस भावको करता है उसी भावका वह कर्ता होता है ।

भावार्थ—वैभाविकी शक्तिके कारण जीवमें क्रोधादिरूप परिणमन करनेकी योग्यता स्वयं विद्यमान है । इस योग्यताके रहते हुए पुद्गलमय द्रव्यकर्म क्रोधादिककी विपाकद्वगाका निमित्त पाकर जीव स्वयं क्रोधादिरूप परिणमन करता है । अपनी इस परिणमन-सम्बन्धी योग्यतासे जीव जिस भावको करता है । उसी भावका कर्ता कहलाता है ॥६५॥

आगे इसीको दिखाते हैं—

जं कुणदि भावमादा कत्ता सो होदि तस्स कम्मस्स ।

णाणिस्स स णाणमओ अण्णाणमओ अणाणिस्स ॥१२६॥

अर्थ—आत्मा जिस भावको करता है वह उसी भावरूप कर्मका कर्ता होता है । ज्ञानीके वह भाव ज्ञानमय होता है और अज्ञानीके अज्ञानमय ।

विशेषार्थ—इस प्रकार यह आत्मा अपने आप परिणामस्वभाववाला है । अतः जब जिस भावको करता है वही भाव इसका कर्म कहलाता है और आत्मा उस भावका कर्ता होता है । ज्ञानी जीवके समीचीनरूपसे स्वपरका भेदज्ञान है । उसके बलसे इसके आत्मख्याति (आत्मानुभूति) का अत्यन्त उदय रहता है । उस आत्मख्यातिके उदयसे इसका वह भाव ज्ञानमय ही होता है । और जो अज्ञानी जीव है उसके स्वपरभेदज्ञानका अभाव है । अतएव उसके शुद्ध आत्मख्यातिका अत्यन्त अस्तपन है । अर्थात् आत्मख्यातिका उसके अभाव है, इसीसे अज्ञानी जीवके अज्ञानमय भाव होता है ।

परमार्थसे ससारके प्रत्येक पदार्थ अपने-अपने परिणमनके कर्ता होते हैं, वस्तुस्वभावकी यही मर्यादा है । इस मर्यादासे जीव भी अपने ही परिणमनका कर्ता होता है और उसका वह परिणमन ही उसका कर्म कहलाता है । अनादिकालसे जीवका परिणमन रागादि विकारोसे सवलित हो रहा है । इस सवलनके कारण शुद्ध आत्माकी परिणति तिरोहित हो रही है, परन्तु ज्ञानी जीवको स्व और परका यथार्थ भेदज्ञान हो चुकता है, इसलिये उसे शुद्ध आत्माकी परिणतिका अनुभव होने लगता है । आत्माकी शुद्ध परिणति ज्ञानमय परिणति है क्योंकि उसीके साथ इसका त्रैकालिक व्याप्यव्यापकभाव रहता है । इस दशामे ज्ञानी जीवका परिणमन ज्ञानरूप होता है । उसी परिणमनका ज्ञानी जीव कर्ता होता है और वही परिणमन ज्ञानी जीवका कर्म होता है । परन्तु अज्ञानी जीवको समीचीन रूपसे स्व और परका भेदज्ञान नहीं होता, इसलिये वह मोहकर्मके उदयसे जायमान रागादिरूप परिणतिसे भिन्न शुद्ध आत्मपरिणतिका अनुभव करनेमें असमर्थ रहता है । रागादिरूप परिणति आत्माकी निजकी परिणति नहीं है क्योंकि उसके साथ आत्माका त्रैकालिक व्याप्यव्यापकभाव नहीं है । इस रागादिरूप परिणतिको अज्ञानमयभाव कहते हैं । अज्ञानी जीव इसी अज्ञानमयभावको करता है, इसलिये वह इसीका कर्ता होता है । और वही अज्ञानी जीवका कर्म होता है ॥१२६॥

आगे ज्ञानमयभावसे क्या होता है ? और अज्ञानमयभावसे क्या होता है, यह कहते हैं—

अण्णाणमओ भावो अणाणिणो कुणदि तेण कम्माणि ।

णाणमओ णाणिस्स दु ण कुणदि तम्हा दु कम्माणि ॥१२७॥

अर्थ—अज्ञानी जीवके अज्ञानमयभाव होता है, इसीसे वह कर्मोको करता है और ज्ञानी जीवके ज्ञानमय भाव होता है, इसीसे वह कर्मोको नहीं करता है ।

विशेषार्थ—अज्ञानी जीवके स्व और परका सम्यक् भेदज्ञान नहीं है । इसीसे उसके आत्म-ज्ञानका अत्यन्त अभाव है, और उसका अभाव होनेके उसके अज्ञानमय ही भाव होता है, उस अज्ञानमय भावके होनेपर स्व और परमे एकत्वका अध्यास होता है, उस एकत्वाध्यासके कारण ज्ञानमात्र निजस्वरूपसे भ्रष्ट होता हुआ यह जीव पररूप रागद्वेषके साथ एकरूप होकर अहंकारमे प्रवृत्ति करता है अर्थात् परद्रव्यको आत्मरूप मानने लगता है और फिर यह मानता है कि मैं रागी हूँ, मैं द्वेषी हूँ । तथा उस अज्ञानमयभावसे अज्ञानी होकर पररूप रागद्वेषको अपनाकर कर्मोको करता है । किन्तु ज्ञानी जीवके स्व तथा परका समीचीन भेदज्ञान होनेसे परपदार्थसे भिन्न शुद्ध आत्माकी अनुभूतिका अत्यन्त उदय हो जाता है, इसलिये उसके ज्ञानमय ही भाव होता है । उम ज्ञानमय भावके होनेपर स्व-परमे नानात्वरूप भेदज्ञान होनेसे वह ज्ञानमात्र स्व-स्वरूपमे अच्छी तरह स्थिर हो जाता है, पररूप रागद्वेषसे पृथक्भूत होनेके कारण इसका अहंकार अर्थात् परपदार्थोमे आत्मभाव स्वयं निवृत्त हो जाता है, अतः वह स्वयं पदार्थोको मात्र जानता ही है, उनमे न राग करता है और न द्वेष । इसीसे ज्ञानी जीव ज्ञानमय भावसे पर जो रागद्वेष है उनरूप अपनेको नहीं करता हुआ कर्मोको नहीं करता है । तात्पर्य यह है कि अज्ञानी जीव भेदज्ञानके अभावमे उदयागत मोह तथा रागद्वेषमे अहंकार और ममकार करता हुआ कर्मोका कर्ता होता है । और ज्ञानी जीव भेदज्ञानकी महिमासे उदयागत मोह तथा रागद्वेषमे अहंकार और ममकार न करता हुआ कर्मोका कर्ता नहीं होता है । इस तरह अज्ञानी जीवका अज्ञानमय भाव ही कर्मोका कारण है और ज्ञानी जीवका ज्ञानमय भाव कर्मोका कारण नहीं है ॥१२७॥

अब आगेकी गाथाओकी भूमिकाके लिये प्रश्नरूप कलना करते हैं—

आर्याछन्द

ज्ञानमय एव भाव कुतो भवेद् ज्ञानिनो न पुनरन्य ।

अज्ञानमय. सर्व कुतोऽयमज्ञानिनो नान्य ॥६६॥

अर्थ—ज्ञानी जीवके ज्ञानमय ही भाव क्यों होता है अन्य भाव क्यों नहीं होता और अज्ञानी जीवका सब भाव अज्ञानमय ही क्यों होता है अन्य भाव क्यों नहीं होता ? ॥६६॥

इसीका आचार्य आगे समाधान करते हैं—

णाणमया भावाओ णाणमओ चैव जायदे भावो ।

जम्हा तम्हा णाणिस्स सन्वे भावा हु णाणमया ॥१२८॥

अण्णाणमया भावा अण्णाणो चैव जायए भावो ।

जम्हा तम्हा भावा अण्णाणमया अणाणिस्स ॥१२९॥

(युग्मम्)

अर्थ—जिस कारण ज्ञानमय भावसे ज्ञानमय ही भाव उत्पन्न होता है, इसलिए ज्ञानीके निश्चयकर सकल भाव ज्ञानमय ही होते हैं और जिस कारण अज्ञानमय भावसे अज्ञानमय ही भाव

ऐसा तर्क किया जावे, तो ऐसी आगङ्का होती है कि अपने आप नहीं परिणमन करनेवाले पुद्गल-द्रव्यको जीव कर्मभावरूप परिणमात्ता है ? अथवा अपने आप परिणमते हुए पुद्गलद्रव्यको कर्मभावरूप परिणमात्ता है ? इनमें प्रथम पक्ष ठीक नहीं है क्योंकि अपने आप परिणमन न करने वालेको अन्य तद्रूप परिणमन करानेमें सर्वथा असमर्थ है, "जो शक्ति स्वयं नहीं है वह दूसरेके द्वारा नहीं की जा सकती ।" यदि दूसरा पक्ष अंगीकृत किया जावे अर्थात् स्वयं परिणमनशील है ऐसा माना जावे तो परने क्या किया ? "अपने आप परिणमता हुआ पदार्थ अन्य परिणमन कराने वालेकी अपेक्षा नहीं करता, क्योंकि वस्तुकी शक्तियाँ परकी अपेक्षा कभी नहीं करती है ।" इससे यह बात सिद्ध हुई कि पुद्गलद्रव्य अपने आप परिणामस्वभाववाला है । ऐसा होनेपर जैसे कलशरूप परिणत मिट्टी स्वयमेव कलश है वैसे ही जडस्वभाव ज्ञानावरणादि कर्मरूप परिणत जो पुद्गलद्रव्य है वही स्वयं ज्ञानावरणादिकर्म है । इस तरह पुद्गलद्रव्यका परिणामस्वभाव सिद्ध हो जाता है ॥११६-१२०॥

इसीके समर्थनमें श्रीअमृतचन्द्रस्वामी कलशा लिखते हैं—

उपजातिछन्द

स्थितेत्यविघ्ना खलु पुद्गलस्य

स्वभावभूता परिणामशक्ति ।

तस्या स्थिताया स करोति भावं

यमात्मनस्तस्य स एव कर्ता ॥६४॥

अर्थ—इस पद्वृत्तिसे पुद्गलद्रव्यकी परिणमनशक्ति निर्विघ्न स्वभावभूत सिद्ध है । उस शक्तिके रहते हुए पुद्गलद्रव्य अपने जिस भावको करता है उस भावका वही पुद्गलद्रव्य कर्ता होता है ।

भावार्थ—यहाँ उपादानकी प्रधानतासे पुद्गलद्रव्यको ही कर्मका कर्ता बताया गया है ।

इस प्रकार पुद्गलद्रव्यके परिणामस्वभावको सिद्ध कर अब जीवके परिणामस्वभावको सिद्ध करते हैं—

ण सयं वद्वो कम्मेषु सयं परिणमदि कोहमादीहिं ।

जइ एस तुज्झ जीवो अप्परिणामी तदा होदी ॥१२१॥

अपरिणमतस्मिह सयं जीवे कोहादिएहिं भादेहिं ।

संसारस्स अभावो पसज्जदे संख-समओ वा ॥१२२॥

पुग्गलकम्मं कोहो जीवं परिणामएदि कोहत्तं ।

तं सयसपरिणमत्तं क्हं णु परिणामयदि कोहो ॥१२३॥

अह सयसप्पा परिणमदि कोहभावेण एस दे बुद्धी ।

कोहो परिणामयदे जीवं कोहत्तमिदि मिच्छा ॥१२४॥

कोहुवजुत्तो कोहो माणुवजुत्तो य माणमेवादा ।

माउवजुत्तो माया लोहुवजुत्तो हवदि लोहो ॥१२५॥

(पञ्चकम्)

अर्थ—यदि तुम्हारा यह मत हो कि यह जीव न तो अपने आप कर्मके साथ बँधा है और न स्वयं क्रोधादिरूप परिणमन करता है तो वह अपरिणामी हो जावेगा और जब जीव क्रोधादिक भावरूप स्वयं परिणमन नहीं करेगा तब ससारका अभाव हो जावेगा अथवा साख्यसिद्धान्तकी आपत्ति उपस्थित होगी। उसका वारण करनेके लिए यदि ऐसा माना जावे कि पुद्गलकर्म क्रोधादिक (द्रव्यकर्म) जीवकी क्रोधादिरूप (भावकर्मरूप) परिणमाते हैं तो सहज ही यह आशङ्का होती है कि पुद्गलकर्म क्रोध, अपने आप क्रोधादिरूप परिणमन करने वाले जीवको क्रोधादिरूप परिणमाता है? या नहीं परिणमन करने वाले जीवको क्रोधादिरूप परिणमाता है? प्रथम पक्षमें स्वयं क्रोधादिरूप न परिणमते हुए जीवको पुद्गलकर्म क्रोधादिक तद्रूप कैसे परिणमा सकता है? द्वितीय पक्षमें जीव स्वयं क्रोधादिरूप परिणमन करता है, ऐसी यदि तुम्हारी बुद्धि है तो फिर पुद्गलकर्म क्रोधादिक जीवको क्रोधादिरूप परिणमाता है, यह कहना नितान्त मिथ्या हो जावेगा। अतः यह सिद्ध हुआ कि जब आत्मा क्रोधमें उपयुक्त होता है तब स्वयं क्रोध है, जब मानसे उपयुक्त होता है तब स्वयं मान है, जब मायासे उपयुक्त होता है तब स्वयं माया है और जब लोभसे उपयुक्त होता है तब स्वयं लोभ है।

विशेषार्थ—जीव कर्मके साथ न तो स्वयं बँधा है और न स्वयं क्रोधादिरूप परिणमन करता है, यदि ऐसा माना जावे तो जीव अपरिणामी ही ठहरता है और ऐसा होनेपर ससारके अभावका प्रसङ्ग आता है। इसके निवारणके लिए यदि यह तर्क उपस्थित किया जावे कि पुद्गलकर्म क्रोधादिक, जीवको क्रोधादिभावरूप परिणमाता है, इससे ससारका अभाव नहीं होगा, तो यहाँ यह आशङ्का होती है कि पुद्गलकर्म क्रोधादिक, अपने आप न परिणमते हुए जीवको क्रोधादिरूप परिणमाता है? या अपने आप क्रोधादिरूप परिणमते हुए जीवको क्रोधादिरूप परिणमाता है? प्रथम पक्षमें स्वयं क्रोधादिरूप नहीं परिणमता हुआ जीव अन्य-पुद्गलकर्मके द्वारा तद्रूप कैसे परिणमाया जा सकता है? क्योंकि जो शक्ति पदार्थमें स्वयं नहीं है वह अन्यके द्वारा नहीं की जा सकती। द्वितीय पक्षमें यदि स्वयं परिणमनशील जीवको पुद्गलद्रव्य क्रोधादि, क्रोधादिभावरूप परिणमाते हैं, ऐसा माना जावे, तो ठीक नहीं है क्योंकि स्वयं परिणमनशील पदार्थ अन्य परिणमन करानेवालेकी अपेक्षा कभी नहीं करता। जो वस्तुकी शक्तियाँ हैं वे दूसरीकी अपेक्षा कभी नहीं करती हैं, अतः यह सिद्ध हुआ कि जीवद्रव्य स्वयमेव परिणामस्वभाववाला है। ऐसा होनेपर जिस प्रकार मन्त्रका साधक जब गरुडका ध्यान करता है तब वह गरुडके ध्यानरूप परिणत होनेसे स्वयं गरुड हो जाता है उसी प्रकार अज्ञानस्वभाव क्रोधादिरूप जिसका उपयोग परिणमन हो रहा है, ऐसा जीव स्वयं क्रोधादिरूप हो जाता है। इस तरह जीवद्रव्य परिणामस्वभाववाला है, यह सिद्ध हुआ ॥ १२१-१२५ ॥

यही भाव श्रीअमृतचन्द्रस्वामी कलगामे प्रकट करते हैं—

उपजातिछन्द

स्थितेति जीवस्य निरन्तराया

स्वभावभूता परिणामशक्ति ।

तस्या स्थिताया स करोति भाव

य स्वस्य तस्यैव भवेत्स कर्ता ॥६५॥

उत्पन्न होता है, इसलिए अज्ञानी जीवके अज्ञानमय भाव ही होते हैं ।

विशेषार्थ—जिस कारण निश्चयकर अज्ञानमय भावसे जो कोई भी भाव होता है वह सम्पूर्ण भाव अज्ञानरूपताका अतिक्रमण न करता हुआ अज्ञानमय ही होता है, इस कारण अज्ञानी जीवके जितने भाव हैं वे सब अज्ञानमय ही होते हैं और जिस कारण ज्ञानमय भावसे जो कुछ भी भाव होता है वह सम्पूर्ण भाव ज्ञानरूपताका अतिक्रमण न करता हुआ ज्ञानमय ही होता है, इस कारण ज्ञानी जीवके सभी भाव ज्ञानमय ही होते हैं ॥१२८-१२९॥

इसी भावको कलशामे दिखाते हैं—

अनुष्टुप्छन्द

ज्ञानिनो ज्ञाननिर्वृत्ताः सर्वे भावा भवन्ति हि ।

सर्वेऽप्यज्ञाननिर्वृत्ता भवन्त्यज्ञानिनस्तु ते ॥६७॥

अर्थ—ज्ञानी जीवके सब भाव ज्ञानसे ही निष्पन्न होते हैं और अज्ञानी जीवके सब भाव अज्ञानसे ही रचे जाते हैं ॥६७॥

आगे इसी सिद्धान्तका दृष्टान्तसे समर्थन करते हैं—

ऋणयमया भावादा जायंते कुण्डलादयो भावा ।

अयमयया भावादो जह जायंते तु कड्यादी ॥१३०॥

अण्णाणमया भावा अणाणिणो बहुविहा वि जायंते ।

णाणिस्स दु णाणमया सव्वे भावा तहा होंति ॥१३१॥

अर्थ—जैसे सुवर्णमय भावसे सुवर्णात्मक ही कुण्डलादिक होते हैं और लोहमय भावसे लोहरूप ही कडे आदि उत्पन्न होते हैं वैसे ही अज्ञानी जीवके अज्ञानमय भावसे सम्पूर्ण अज्ञानमय ही भाव उत्पन्न होते हैं और ज्ञानी जीवके ज्ञानमय भावसे सम्पूर्ण भाव ज्ञानमय ही उत्पन्न होते हैं ।

विशेषार्थ—जैसे निश्चयसे यद्यपि पुद्गल स्वय परिणामस्वभाववाला है तो भी 'कार्योंको उत्पत्ति कारणोंके अनुसार ही होती है' इस सिद्धान्तसे सुवर्णमय भावसे सुवर्ण जातिका अतिक्रमण नहीं करनेवाले सुवर्णमय कुण्डलादिक पर्याय ही उत्पन्न होते हैं, लोहनिर्मित कडे आदि नहीं । और लोहरूप भावसे लोहजातिका अतिक्रमण नहीं करने वाले लोहमय कडे आदिक पर्याय ही उत्पन्न होते हैं, सुवर्ण निर्मित कुण्डलादिक नहीं । ऐसे ही जीवपदार्थ यद्यपि स्वय परिणामस्वभाव वाला है तो भी 'कार्योंकी उत्पत्ति कारणोंके अनुसार ही होती है' इस सिद्धान्तसे अज्ञानी जीवके स्वय अज्ञानमय भावसे अज्ञानजातिका अतिक्रमण नहीं करने वाले नानाप्रकारके अज्ञानमय भाव ही होते हैं, ज्ञानमय नहीं । और ज्ञानी जीवके स्वय ज्ञानमय भावसे ज्ञानजातिका अतिक्रमण नहीं करने वाले सब ज्ञानमय ही भाव होते हैं, अज्ञानमय नहीं ॥१३०-१३१॥

यही भाव कलशामे प्रकट करते हैं—

अनुष्टुप्छन्द

अज्ञानमयभावानामज्ञानी व्याप्य भूमिकाम् ।

द्रव्यकर्मनिमित्ताना भावानामेति हेतुताम् ॥६८॥

अर्थ—अज्ञानी जीव अज्ञानमय भावोकी भूमिकाको व्यापकर द्रव्यकर्मके निमित्त जो अज्ञानमय भाव है उनके हेतुपनको प्राप्त होता है ।

भावार्थ—अज्ञानी जीवके मोह, राग तथा द्वेषरूप अज्ञानमय भावोंके निमित्तसे आगामी द्रव्यकर्मोंका बन्ध होता है ॥६८॥

आगे अज्ञानमय भाव द्रव्यकर्मके हेतु किस प्रकार हैं ? यही दिखाते हैं—

अण्णाणस्स स उदओ जं जीवाणं अतच्च-उवलद्धी ।

मिच्छत्तस्स दु उदओ जीवस्स असद्दहाणत्तं ॥१३१॥

उदयो असजमस्स दु जं जीवाणं हवेइ अविरमणं ।

जो दु कलुसोवओगो जीवाणं सो कसाउदओ ॥१३३॥

तं जाण जोग उदयं जो जीवाणं तु चिड्डुच्छाहो ।

सोहणमसोहणं वा कायव्वो विरदिभावो वा ॥१३४॥

एदेसु हेदुभूदेसु कम्मइयपग्गणागयं जं तु ।

परिणमदे अट्ठविहं णाणावरणादिभावेहिं ॥१३५॥

तं खलु जीवणिवद्धं कम्मइयवग्गणागयं जइया ।

तइया दु होदि जीवो परिणामभावाणं ॥१३६॥

(पञ्चकम्)

अर्थ—जीवोंके जो अतत्त्वोपलब्धि [अन्यथा पदार्थका जानना] है वह अज्ञानका उदय है अर्थात् जीवोंके जब अज्ञानका उदय होता है तब उन्हें यथार्थ पदार्थका भान नहीं होता है, इसीको विपर्ययज्ञान कहते हैं । जब जीवोंके मिथ्यात्वका उदय होता है तब तत्त्वोका श्रद्धान नहीं होता है । जब असयमका उदय होता है, उस कालमे अशमात्र भी त्याग नहीं होता, इसीका नाम अविरमण है । जब जीवोंके कषायोका उदय होता है तब उपयोग कलुषित हो जाता है । जो जीवोका शुभ अथवा अशुभ, करने योग्य अथवा न करने योग्य चेष्टाका उत्साह है उसे योगोका उदय जानो । हेतुभूत, इस सब भावोंके रहते हुए अर्थात् इन उक्त भावोका निमित्त पाकर कर्मण वर्गणारूपसे आया हुआ जो द्रव्य है वह ज्ञानावरणादि भावोंसे आठ प्रकारका परिणमता है । कर्मणवर्गणारूपसे आया हुआ द्रव्य जब जीवके साथ बन्धको प्राप्त होता है तब जीव अपने अज्ञानादि भावोका कारण होता है ।

विशेषार्थ—अतत्त्वोपलब्धिरूपसे जीवमे जो स्वाद आता है वह अज्ञानका उदय है । मिथ्यात्व, असयम, कषाय और योगके जो उदय हैं वे ही कर्मबन्धके कारण मिथ्यात्वादि अज्ञानमय चार भाव हैं । तत्त्वका श्रद्धान न होनेसे ज्ञानमे जो अतत्त्वश्रद्धानरूप स्वाद आता है यही, मिथ्यात्वका उदय है, अविरमणभावसे जो ज्ञानमे स्वाद आता है; यही असयम का उदय है, कलुषित उपयोग रूपसे ज्ञानमे जो स्वाद आता है, यही कषायका उदय है और शुभाशुभ प्रवृत्ति-निवृत्तिरूप व्यापारसे ज्ञानमे जो स्वाद आता है, यही योगका उदय है । ये मिथ्यात्वादिकके उदयरूप चारो भाव पुद्गलके हैं तथा आगामी कर्मबन्धके कारण हैं । इनके रहते हुए कर्मणवर्गणाके रूपमे जो पुद्गल-

द्रव्य आता है वह ज्ञानावरणादि आठ प्रकाररूप स्वयं परिणम जाता है। वही कामर्णवर्गणागत पुद्गलद्रव्य जब जीवके साथ निबद्ध होता है अर्थात् बन्धरूपताको प्राप्त होता है तब यह जीव स्वयं अज्ञानके कारण पर और आत्मामें एकत्वका अध्यासकर अपने मिथ्यात्वादिक अज्ञानमय परिणामोका हेतु होता है ॥ १३२-१३६ ॥

आगे जीवका परिणाम पुद्गलद्रव्यसे पृथक् ही है, यह दिखाते हैं—

जीवस्स दु कम्मणेण य सह परिणामा हु होंति रागादी ।

एवं जीवो कम्मं च दो वि रागादिभावण्णा ॥१३७ ॥

एकस्स दु परिणामो जायदि जीवस्स रागामादीहिं ।

ता कम्मोदयहेदूहिं विणा जीवस्स परिणामो ॥ १३८ ॥

(युग्मम्)

अर्थ—यदि जीवके रागादिक परिणाम कर्मके साथ ही होते हैं ऐसा माना जावे, तो ऐसा माननेसे जीव और कर्म दोनों ही रागादिक भावोको प्राप्त हो जावेंगे। इससे यह सिद्ध हुआ कि रागादिरूपसे एक जीवका ही परिणाम होता है अर्थात् केवल एक जीव ही रागादिक परिणामोके द्वारा परिणमन करता है और वह परिणाम कर्मोदयरूप हेतुके बिना केवल जीवका ही परिणाम है।

विशेषार्थ—रागादिक अज्ञान भावोंके होनेमें विपच्यमान (उदयागत) मोहादिककर्म ही कारण हैं, इसलिए उनके साथ ही जीवका रागादिक परिणाम होता है अर्थात् मोहादिक कर्म और जीवकी मिश्रितावस्था ही रागादिरूप परिणत हो जाती है, यदि ऐसा माना जावे तो जैसे चूना और हल्दीके मिलापसे दोनोंका एक लाल रङ्गरूप परिणमन हो जाता है, ऐसे ही मोहादिक कर्म और जीवके मिलापसे दोनोंका रागादिरूप परिणाम होता है ऐसा मानना पडेगा, यह एक दुर्निवार आपत्ति होगी। अतः उस आपत्तिके वारणके लिए केवल जीवका ही रागादिक परिणाम होता है, ऐसा मानना ही श्रेयस्कर है। इससे यह सिद्ध हुआ कि जीवका रागादिरूप परिणाम अपने हेतुभूत पुद्गलकर्मके विपाकसे पृथक् ही है।

पहले निमित्तकी प्रधानतासे कहा था कि जीवके रागादिकभाव पुद्गलकर्मके उदयसे होनेके कारण पुद्गलरूप हैं। यहाँ उपादानकी प्रधानतासे कहा गया है कि रागादिकभाव जीवके ही परिणाम हैं, परन्तु पुद्गलकर्मके उदयसे जायमान होनेके कारण जीवके स्वभाव नहीं है किन्तु विभावरूप हैं ॥ १३७।१३८ ॥

आगे पुद्गलद्रव्यका परिणाम भी जीवसे पृथक् ही है, यह कहते हैं—

जह जीवेण सह च्चिय पुग्गलद्वस्स कम्मपरिणामो ।

एव पुग्गल जीवा हु दो वि कम्मत्तभावण्णा ॥१३९॥

एकस्स दु परिणामो पुग्गलद्वस्स कम्मभावेण ।

ता जीवभावहेदूहिं विणा कम्मस्स परिणामो ॥१४०॥

(युग्मम्)

अर्थ—यदि पुद्गलद्रव्यका कर्मरूप परिणाम जीवके साथ ही होता है, ऐसा माना जावे तो ऐसा माननेसे पुद्गल और जीव दोनों ही कर्मभावको प्राप्त हुए, ऐसा मानना पडेगा, सो यह बात इष्ट नहीं है, क्योंकि पुद्गलद्रव्यका ही कर्मभावरूप परिणाम होता है और वह जो कर्मरूप परिणामन है वह जीवके रागादिकभावोंके बिना केवल पुद्गलका ही परिणाम है अर्थात् जो ज्ञानावरणादिरूप परिणाम है वह केवल पुद्गलका ही है।

विशेषार्थ—पुद्गलद्रव्यका जो कर्मरूप परिणामन हो रहा है वह उस परिणामनमे निमित्त-भूत रागादिक अज्ञानभावरूप परिणत जीवके साथ ही होता है, यदि ऐसा माना जावे तो जिस प्रकार लालरङ्गरूप परिणामन परस्पर मिले हुए हलदी और चूना दोनोंका ही है उसी प्रकार कर्मरूप परिणामन पुद्गलद्रव्य और जीव दोनोंका ही है, ऐसा मानना पडेगा और यह इष्ट नहीं, क्योंकि चूना और हलदी दोनों ही एक पुद्गलद्रव्य हैं, अतः उन दोनोंका एकरूप परिणामन हो जाता है, इसमे कोई बाधा नहीं, परन्तु यहाँ तो जीव और पुद्गल दो विजातीय द्रव्य हैं, इनका एकरूप परिणामन होना असंभव है। अतः ज्ञानावरणादिरूप केवल पुद्गलद्रव्यका ही परिणाम है और वह रागादिरूप परिणत जीवसे भिन्न केवल पुद्गलद्रव्यका ही परिणाम है ॥१३९॥१४० ॥

आगे शिष्यका प्रश्न है कि आत्मामे कर्म वद्धस्पृष्ट हैं या अबद्धस्पृष्ट है ? इसका उत्तर नय-विभणसे देते हैं—

जीवे कम्मं वद्ध पुट्ठं चेदि व्यवहारणय भण्णिद ।

सुद्धणयस्स दु जीवे अबद्धपुट्ठं हवइ कम्मं ॥१४१॥

अर्थ—कर्म, जीवमे बँधा हुआ भी है और उसे स्पर्शता भी है, ऐसा व्यवहारणयका कथन है। परन्तु सुद्धणयका वचन है कि कर्म जीवमे न बँधा हुआ है और न उसे स्पर्शता ही है।

विशेषार्थ—जीव और पुद्गलकर्म इन दोनोंमे एक बन्धपर्यायको दृष्टिसे यदि परामर्श किया जावे, तो अत्यन्त भेदका अभाव है। अर्थात् भेद तो है परन्तु बन्ध होनेसे वर्तमानमे भेदका अभाव है, इससे जीवके साथ कर्मोंका बन्ध भी है और स्पर्श भी है, ऐसा व्यवहारणयका पक्ष है। निश्चयदृष्टिसे देखा जावे तो जीव और पुद्गलकर्म भिन्न-भिन्न द्रव्य हैं, अतएव उनमे परस्पर अत्यन्त भिन्नपन है, इसीसे जीवके साथ पुद्गलकर्मका न तो बन्ध है और न स्पर्श ॥१४१॥

आगे इससे क्या सिद्ध हुआ, यह दिखाते हैं—

कम्म वद्धमवद्धं जीवे एवं तु जाण णयपक्खं ।

पक्खातिक्कंतो पुण भण्णदि जो सो समयसारो ॥१४२॥

अर्थ—जीवके साथ कर्मोंका बन्ध भी है और अबन्ध भी है, इस प्रकार नयपक्ष जानो और जो इस नयपक्षका अतिक्रमण करने वाला है वह समयसार कहा जाता है ॥

विशेषार्थ—जीवके साथ कर्मोंका बन्ध है और जीवके साथ कर्मोंका अबन्ध है, यह दो विकल्प हैं ये दोनों ही नयपक्ष हैं। जो पुरुष इन दोनों ही नयोंका अतिक्रमण करता है वही पुरुष सकल विकल्पोंका अतिक्रमण करता हुआ स्वयं निर्विकल्प तथा एक विज्ञानघनस्वभाव होकर साक्षात् सम्यक् रीतिसे समयसार होता है। यहाँपर जो प्रथम ही यह विकल्प करता है कि

जीवमे कर्म बँधे है वह, “जीवमे कर्म नही बँधे है” इस पक्षका अतिक्रमण करता हुआ भी, विकल्प-का अतिक्रमण नही कर सकता है। और जो जीवमे कर्म नही बँधे हैं, ऐसा विकल्प करता है वह “जीवमे कर्म बँधे है” इस पक्षका अतिक्रमण करता हुआ भी उक्त विकल्पका अतिक्रमण नही कर सकता है। और जो जीवमे कर्मबद्ध भी है और अबद्ध भी है ऐसे दो विकल्प करता है वह, दोनो पक्षोका अतिक्रमण करता हुआ भी उक्त दोनो विकल्पोका अतिक्रमण नही कर पाता है। इससे जो समस्त नयपक्षोका अतिक्रमण करता है वही पुरुष समस्त विकल्पोका अतिक्रमण करता है और जो समस्त विकल्पोका अतिक्रमण करता है वही वास्तवमे समयसारको प्राप्त होता है। इसका तात्पर्य यह है कि साधक अवस्थामे ही नाना प्रकारके विकल्पजाल है, मोहका अभाव होनेपर जब यह आत्मा स्वकीय स्वरूपमे लयको प्राप्त हो जाता है तब इन नयोके द्वारा होनेवाले नाना विकल्प अपने आप अभावरूप हो जाते हैं। यदि ऐसा है तो कौन पुरुष इन नयपक्षोके त्यागकी भावना नही करेगा ? अर्थात् सभी करेगे ॥१३२॥

यही अभिप्राय श्रीअमृतचन्द्र स्वामी कलश-काव्योमे प्रकट करते हैं—

उपेन्द्रवज्राछन्द

य एव भूत्वा नयपक्षपात स्वरूपगुप्ता निवसन्ति नित्यम् ।

विकल्पजालच्युतशान्तचित्तास्त एव साक्षादमृत पिबन्ति ॥६९॥

अर्थ—जो महापुरुष नयपक्षको छोडकर स्वरूपमे लीन होते हुए निरन्तर अपने आपमे निवास करते है वे ही विकल्पजालसे च्युत होकर शान्त चित्त होते हुए साक्षात् अमृतका पान करते हैं ॥६९॥

उपजातिछन्द

एकस्य बद्धो न तथा परस्य चिति द्वयोर्द्विविति पक्षपातौ ।

यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपातस्तस्यास्ति नित्य खलु चिच्चिदेव ॥७७॥

अर्थ—चेतन—आत्माके विषयमे एक नयका कहना है कि वह कर्मोसे बद्ध है और दूसरे नयका कहना है कि वह कर्मोसे बद्ध नही है। इस तरह दो नयोके ये दो पक्ष हैं। जो इस पद्धति का अनुसरण करते है अर्थात् इन दोनो नयोमे अन्यतर नयके पक्षपाती है वे तत्त्वज्ञानी नही है, जो तत्त्ववेदी है वे उक्त पक्षपातसे शून्य हैं। उनके सिद्धान्तमे तो चेतन—आत्मा चिन्मात्र ही है ॥७०॥

एकस्य मूढो न तथा परस्य

चिति द्वयोर्द्विविति पक्षपातौ ।

यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपात-

स्तस्यास्ति नित्य खलु चिच्चिदेव ॥७१॥

अर्थ—एक नयका तो यह पक्ष है कि आत्मा मोही है और दूसरे नयका कहना है कि आत्मा मोही नही है। इस तरह एक ही आत्मामे मोही और अमोही ये दो नयोके दो पक्षपात हैं। जिसके पक्षपात नही, वह तत्त्वज्ञानी है तथा उसके सिद्धान्तमे चैतन्यस्वरूप आत्मा नित्य ही निश्चयसे चिन्मात्र ही है ॥७१॥

एकस्य रक्तो न तथा पगस्य
चिति द्वयोर्द्विविति पक्षपातौ ।

यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपात-

स्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥७२॥

अर्थ—एक नयका पक्ष हे कि आत्मा रागी है और दूसरे नयका कहना है कि आत्मा रागी नहीं है। इस तरह एक ही आत्माके विषयमे दो नयोंके दो पक्षपात हैं। परन्तु जो पक्षपातसे रहित है वह तत्त्वज्ञानी है, उसके सिद्धान्तमे चैतन्यस्वरूप आत्मा निश्चयसे नित्य ही चिन्मात्र ही है ॥७२॥

एकस्य द्विष्टो न तथा परस्य
चिति द्वयोर्द्विविति पक्षपातौ ।

यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपात-

स्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥७३॥

अर्थ—एक पक्षका कहना है कि आत्मा द्वेषी है और इसके विपरीत पक्षका कहना है कि आत्मा द्वेषी नहीं है। इस तरह एक ही आत्मामे दोके दो पक्षपात है। और जिसका नयपक्षपात मिट गया वह तत्त्ववेदी—तत्त्वज्ञानी है, उसके सिद्धान्तमे आत्मा नित्य ही चिन्मात्र ही है ॥७३॥

एकस्य कर्ता न तथा परस्य
चिति द्वयोर्द्विविति पक्षपातौ ।

यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपात-

स्यास्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥७४॥

अर्थ—एक पक्षका कहना है कि आत्मा कर्ता है और इससे विरुद्ध पक्षवालेका कहना है कि आत्मा अकर्ता है। इस तरह एक चेतनामे दो नयवालोंके दो पक्ष हैं। और जो पक्षपातके जालसे च्युत तत्त्वज्ञानी हैं उनका कहना है कि इन औपाधिक भावोंको त्यागकर देखा जावे तो आत्मा नित्य ही चिन्मात्र है ॥७०॥

एकस्य भोक्ता न तथा परस्य
चिति द्वयोर्द्विविति पक्षपातौ ।

यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपात-

स्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥७५॥

अर्थ—एक नयवालेका कहना है कि आत्मा भोक्ता है और इससे इतर पक्षवालेका यह कहना है कि आत्मा भोक्ता नहीं है। इस पद्धतिसे एक ही चेतनामे दो नय माननेवालोंके भिन्न-भिन्न तरहके दो पक्षपात हैं। परन्तु जो इन नयविकल्पोंके जालसे मुक्त है वह तत्त्वज्ञानी है। उसका यह सिद्धान्त है कि चेतना तो नित्य चेतना ही है ॥७५॥

एकस्य जीवो न तथा परस्य
चिति द्वयोर्द्विविति पक्षपातौ ।

यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपात-

स्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥७६॥

अर्थ—एक नयका यह मत है कि जीव है और अन्य नयका कहना है कि जीव नहीं है। इस तरह एक ही आत्मामे दो तरहके विकल्प हैं। परन्तु जिसका पक्षपात चला गया है और तत्त्व-ज्ञान जिसके हो गया है उसके सिद्धान्तके अनुकूल यह दोनो ही विकल्प निचली अवस्थामे है। परमार्थसे आत्मा तो नित्य ही चिन्मात्र है, उसका कोई कालमे विघात नहीं होता ॥७६॥

एकस्य सूक्ष्मो न तथा परस्य
चित्ति द्वयोर्द्विविति पक्षपातौ ।
यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपात—
स्तस्यास्ति नित्य खलु चिच्चिदेव ॥७७॥

अर्थ—एक नयका कहना है कि आत्मा सूक्ष्म है तथा अपर नयका कहना है कि सूक्ष्म नहीं है। इस तरह एक ही आत्मामे उभयनयोके दो पक्ष हैं। परन्तु जो विकल्पजालके पक्षपातसे मुक्त तत्त्वज्ञानी है उनके सिद्धान्तमे नित्य ही चेतना, चेतनामात्र ही है ॥७७॥

एकस्य हेतुर्न तथा परस्य
चित्ति द्वयोर्द्विविति पक्षपातौ ।
यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपात—
स्तस्यास्ति नित्य खलु चिच्चिदेव ॥७८॥

अर्थ—एक नयका कहना है कि आत्मा कारणस्वरूप है और इससे भिन्न पक्षका कहना है कि आत्मा कारणस्वरूप नहीं है। इस तरह एक ही आत्मामे दोनो नयोके द्वारा दो तरहके धर्मोंका कथन किया जाता है, किन्तु जिसका चित्त विकल्पजालके अभावसे शान्त हो गया है और इसीसे जिसे तत्त्वज्ञानकी उपलब्धि हो गई है उसका यह कहना है कि आत्मा निश्चयसे नित्य ही चेतनामात्र है ॥७८॥

एकस्य कार्यं न तथा परस्य
चित्ति द्वयोर्द्विविति पक्षपातौ ।
यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपात—
स्तस्यास्ति नित्य खलु चिच्चिदेव ॥७९॥

अर्थ—एक पक्षका कहना है कि आत्मा कार्यभूत है और अन्यका कहना है कि आत्मा कार्यरूप नहीं है। इस तरह एक ही आत्मामें दोनो नयो द्वारा दो तरहके धर्मोंका आरोप किया जाता है। परन्तु जो तत्त्वज्ञानी विकल्पजालके चक्रसे बाह्य है उनका कहना है कि चेतना तो नित्य निश्चयसे चेतना ही है ॥७९॥

एकस्य भावो न तथा परस्य
चित्ति द्वयोर्द्विविति पक्षपातौ ।
यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपात—
स्यास्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥८०॥

अर्थ—एक नयवाला कहता है कि आत्मा तो भावस्वरूप है तब ठीक इसके विरुद्ध पक्षवाला भिन्न नयका अवलम्बन कर 'आत्मा भावरूप नहीं है' ऐसा कथन करता है और जिसने समस्त

विकल्पजालोको दूरकर शान्तताका अनुभव किया है, उसके तत्त्वज्ञानमे न भावरूप है और न अभावरूप है, वह तो नित्य ही निश्चयकर चेतनात्मक ही है ॥८०॥

एकस्य चैको न तथा परस्य
चित्ति द्वयोर्द्विविति पक्षपाती ।
यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपात-
स्तस्यास्ति नित्य खलु चिच्चिदेव ॥८१॥

अर्थ—एक नयका कहना है कि आत्मा एकरूप है और एक नयका कहना है कि आत्मा एकरूप नहीं है । ऐसे एक ही आत्मामे उभयनय एक-अनेकरूपसे निरूपण करते हैं । परन्तु जिसका पक्षपात चला गया है तथा जो तत्त्वका जाननेवाला है उसके सिद्धान्तमे निश्चयसे चेतना चेतनारूप ही है ॥८१॥

एकस्य शान्तो न तथा परस्य
चित्ति द्वयोर्द्विविति पक्षपाती ।
यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपात-
स्तस्यास्ति नित्य खलु चिच्चिदेव ॥८२॥

अर्थ—एक नयका कहना है कि आत्मा शान्त है, इससे भिन्न नयका कहना है कि आत्मा अशान्त है, ऐसे उभयनय एक ही आत्माका शान्त^१ और अशान्त^२ रूपसे कथन करते हैं । परन्तु जो पक्षपातके जालसे दूर है और तत्त्वज्ञानवाला है उसका कहना है कि चित् तो चित्तरूप ही है ॥८२॥

एकस्य नित्यो न तथा परस्य
चित्ति द्वयोर्द्विविति पक्षपाती ।
यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपात-
स्तस्यास्ति नित्य खलु चिच्चिदेव ॥८३॥

अर्थ—एक नयका कहना है कि आत्मा सर्वदैव नित्य है और इससे विरुद्ध आदेश करने-वाले नयका कथन है कि आत्मा अनित्य है । इस तरह एक ही आत्मामे दोनो नय नित्य और अनित्यरूपसे निरूपण करते हैं । परन्तु जिसके तत्त्वज्ञान हो गया है और जो नयोके विकल्पजालसे दूर है उसका कहना है कि आत्मा तो आत्मा ही है, ये सब विकल्प नयदृष्टिसे हैं, परमार्थसे वस्तु सर्वविकल्पातीत है ॥८३॥

एकस्य वाच्यो न तथा परस्य
चित्ति द्वयोर्द्विविति पक्षपाती ।
यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपात-
स्तस्यास्ति नित्य खलु चिच्चिदेव ॥८४॥

अर्थ—एक नयका कहना है कि आत्मा वाच्य है क्योंकि वाचक द्वारा इसका कथन हाता है और अन्य नयका आदेश है कि आत्मा अवाच्य है, क्योंकि परमार्थसे आत्माका वास्तविक कथन शब्दके अगोचर है । इस तरह एक ही आत्मा वाच्य और अवाच्य दो रूपसे दोनो नयो द्वारा कहा

१ शान्त और अशान्त भी पाठ पाया जाता है जिसका अर्थ अन्तसहित और अन्तरहित होता है ।

जाता है, परन्तु जो विकल्पजालसे परे है तथा तत्त्वज्ञानका आस्वादी है उसका कहना है चित्-आत्मा तो चिद्रूप ही है, यह विकल्प केवल शिष्य-सम्बोधनके अर्थ है ॥८४॥

एकस्य नाना न तथा परस्य
चिति द्वयोर्द्विविति पक्षपाती ।
यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपात-
स्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥८५॥

अर्थ—एक नयका इस प्रकार कथन है कि आत्मा नाना है क्योंकि अनेक प्रकारसे उसमें नाना प्रकारके धर्मोंका कथन होता है। इससे भिन्न नयका कथन है कि आत्मा नाना नहीं है क्योंकि अनेक प्रकारसे कथन होनेपर भी वह एकरूपताको नहीं छोड़ता। इस तरह एक ही आत्मा-में अनेक और एक धर्मोंका दो नयो द्वारा निरूपण किया जाता है। परन्तु जो विकल्पजालसे च्युत हैं तथा तत्त्वज्ञानी हैं उनका कहना है कि आत्मा तो चिद्रूप ही है ॥८५॥

एकस्य चेत्यो न तथा परस्य
चिति द्वयोर्द्विविति पक्षपाती ।
यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपात-
स्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥८६॥

अर्थ—एक नयका कहना है कि आत्मा चेत्य है—जाननेके योग्य है और अपरनयका कहना है कि आत्मा इससे भिन्नरूप है, ऐसा उभयनयोका चेत्य और अचेत्य रूपसे कथन होता है। परन्तु जो विकल्पजालके फन्देसे निकल गया है तथा तत्त्वको जानता है वह कहता है कि इन विकल्पोको छोड़ो। वह चेतनात्मक आत्मा तो चिद्रूप ही है ॥८६॥

एकस्य दृश्यो न तथा परस्य
चिति द्वयोर्द्विविति पक्षपाती ।
यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपात-
स्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥८७॥

अर्थ—एक नयका कहना है कि आत्मा दृश्य है क्योंकि अन्तर्मुखाकारतया प्रतिभासमान हो रहा है और अन्य नयका कहना है कि आत्मा दृश्य नहीं है क्योंकि वहि पदार्थको विषय करने-वाले ज्ञानका विषय नहीं है। इस रीतिसे एक ही आत्मामे दृश्य और अदृश्य दो तरहके धर्मोंका प्रतिपादन करनेवाले दो नय हैं। किन्तु जिसकी तत्त्वज्ञानदृष्टिसे यह विकल्पजाल छिन्न-भिन्न हो गया है उसका कहना है कि आत्मा तो आत्मा ही है ॥८७॥

एकस्य वेद्यो न तथा परस्य
चिति द्वयोर्द्विविति पक्षपाती ।
यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपात-
स्तस्यास्ति नित्यं खलु चिच्चिदेव ॥८८॥

अर्थ—एक नयका कहना है कि आत्मा वेद्य है, क्योंकि स्वसवेदनका विषय है। इससे भिन्न नयका कहना है कि आत्मा वेद्य नहीं है। ऐसे एक ही आत्माको वेद्य और अवेद्यरूपसे निरू-

पित करनेवाले दो नय हैं । परन्तु जो विकल्पजालसे पृथक् है और तत्त्वज्ञानके मधुर स्वादका अनुभवी है वह कहता है कि इन विकल्पोको छोड़ो, आत्मा तो आत्मा ही है ॥८८॥

एकस्य भातो न तथा परस्य
चिति द्वयोर्द्वानिति पक्षपाती ।
यस्तत्त्ववेदी च्युतपक्षपात-
स्तस्यास्ति नित्य खलु चिच्चिदेव ॥८९॥

अर्थ—एक नयका कहना है कि आत्मा भात है अर्थात् प्रत्यक्षभासमान है और अन्य नयका कहना है कि आत्मा भात नहीं है अर्थात् प्रत्यक्षभासमान नहीं है । ऐसे दो नयों द्वारा दो तरहका भात-अभात कथन होता है । परन्तु जो महान् पुरुष इस विकल्पजालके चक्रसे छूट गया है और तात्त्विक ज्ञानवाला है उसका यह कहना है कि चिद् चिद्रूप ही है ॥८९॥

वसन्ततिलकाछन्द

स्वेच्छासमुच्छलदनल्पविकल्पजाला-
मेव व्यतीत्य महती नयपक्षकक्षाम् ।
अन्तर्बहि समरसैकरसस्वभाव
स्व भावमेकमुपयात्यनुभूतिमात्रम् ॥९०॥

अर्थ—तत्त्वज्ञानी पुरुष, जिसमे स्वेच्छासे समन्तात् नाना प्रकारके विकल्पजाल उदित हो रहे हैं, ऐसी विगाल नयपक्षरूपी अटवीको लाँघकर भीतर और बाहर एक वीतराग परिणति ही जिसका स्वभाव है, ऐसे अनुभूतिमात्र अद्वितीय निजभावको प्राप्त होता है ॥९०॥

रथोद्धताछन्द

इन्द्रजालमिदमेवमुच्छलत्
पुष्कलोच्चलविकल्पवीचिभि ।
यस्य विस्फुरणमेव तत्क्षण
कृत्स्नमस्यति तदस्मि चिन्महः ॥९१॥

अर्थ—तत्त्वज्ञानी मनुष्य ऐसा विचार करता है कि मैं चिन्मात्र वह तेज हूँ कि जिसकी चमक उठते हुए बहुत भारी विकल्पोकी परम्परासे मुझोभित इस प्रकारके इस समस्त इन्द्रजालको तत्काल नष्ट कर देती है ॥

भावार्थ—स्वार्थ और परार्थके भेदसे ज्ञानके दो भेद हैं । इनमे मति, अवधि, मन पर्याय और केवल ये चार ज्ञान स्वार्थ ही है । अर्थात् इनका प्रयोजन स्वकीय अज्ञानका अपहरण करना ही है । और श्रुतज्ञानस्वार्थ भी है तथा परार्थ भी । परार्थका अर्थ अन्यके अज्ञान-तिमिरको दूर करना है । नय इसी परार्थ श्रुतज्ञानके विकल्प है । आचार्योंने परकीय अज्ञानको दूर करनेके लिए नाना प्रकारसे वस्तुधर्मोंका प्रतिपादन किया है । वस्तुधर्मके प्रतिपादनकी इसी पद्धतिमे आचार्योंने बद्ध-अबद्ध, मूढ-अमूढ, रागी-विरागी, द्वेषी-अद्वेषी, कर्ता-अकर्ता, भोक्ता-अभोक्ता, जीव-अजीव, सूक्ष्म-स्थूल, कारण-अकारण, कार्य-अकार्य, भाव-अभाव, एक-अनेक, सान्त-असान्त, नित्य-अनित्य, वाच्य-अवाच्य, नाना-अनाना, चेत्य-अचेत्य, दृश्य-अदृश्य, वेद्य-अवेद्य और भात-अभात ये नयपक्ष दिख-

लाये हैं। नय, वस्तुस्वरूपको समझने और समझानेका एक साधन मात्र है, वस्तु नहीं है, वस्तु तो नयपक्षोंके विकल्पसे दूर है। इसलिये तत्त्वज्ञानी मनुष्य इन नयपक्षोंको, जो कि एक बड़ी अटवीके समान हैं, उलझकर शुद्ध स्वभावकी ही शरणको प्राप्त होता है। उस शुद्ध स्वभावकी शरणको प्राप्त करनेके लिए ज्ञानी जीव निरन्तर ऐसा चिन्तन करता है कि मैं तो चिन्मात्र तेजका वह पुञ्ज हूँ जिसकी एक ही कौद नयपक्षोंके आश्रयसे उठने वाले नाना विकल्पोंके इन्द्रजालको तत्काल नष्ट कर देती है। इस प्रकारके चिन्तनसे ज्ञानी जीव स्वीय स्वभावको प्राप्त होता ॥९१॥

आगे पक्षातिक्रान्त पुरुषका क्या स्वरूप है ? यही दिखाते हैं—

दोहणं वि णयाण भणियं जाणइ णवरिं तु समयपडिवद्धो ।

ण दु णयपक्खं गिहणदि किंचि वि णयपक्खपरिहीणो ॥१४३॥

अर्थ—शुद्ध आत्मस्वरूपमे लीन रहने वाला जो पुरुष दोनो नयोंके कथनको जानता तो है, किन्तु किसी नयपक्षको ग्रहण नहीं करता है वही नयपक्षसे रहित है अर्थात् पक्षातिक्रान्त है।

विशेषार्थ—जिस प्रकार केवली भगवान् विश्वके साक्षीभूत अर्थात् समस्त पदार्थोंके ज्ञाता होनेसे श्रुतज्ञानके अवयवभूत व्यवहारनय और निश्चयनयके पक्षका केवल स्वरूप जानते हैं परन्तु किसी भी नयपक्षको ग्रहण नहीं करते, क्योंकि केवली भगवान् निरन्तर उदयरूप स्वभाविक निर्मल सकल केवलज्ञान स्वभाववाले हैं, इसीलिये नित्य ही अपने आप विज्ञानघनस्वभाव हैं और इसीसे श्रुतज्ञानकी भूमिकासे अतिक्रान्त होनेके कारण समस्त नयपक्षोंके ग्रहण करनेसे दूर हैं। इसी प्रकार जो श्रुतज्ञानी हैं वे भी श्रुतज्ञानके अवयवभूत व्यवहार और निश्चयनयके पक्षको केवल जानते हैं, किसी नयपक्षको ग्रहण नहीं करते। यद्यपि उनके श्रुतज्ञानावरणकर्मके क्षयोपशमसे जायमान श्रुतज्ञानात्मक विकल्प उठते हैं परन्तु परपदार्थोंके ग्रहण-विषयक उत्सुकताके दूर हो जानेसे वे उन विकल्पोंकी ओर लक्ष्य नहीं देते। श्रुतज्ञानी नयपक्षको ग्रहण नहीं करते, इसका कारण यह है कि वे अत्यन्त तीक्ष्ण दृष्टिसे गृहीत-निरुपाधि, नित्योदित एव चैतन्यमय शुद्ध आत्मस्वरूपमे प्रतिबद्ध होनेके कारण उस कालमे अपने आप विज्ञानघनस्वरूप हो रहे हैं तथा श्रुतज्ञानात्मक समस्त अन्तर्जल्प ओर वहिर्जल्परूप समस्त विकल्पोंकी भूमिकासे परे होनेके कारण समस्त नयपक्षके परिग्रहसे दूरीभूत हैं। निश्चयसे ऐसा श्रुतज्ञानी समस्त विकल्पोंसे अत्यन्त परे है, वही परमात्मा है, वही ज्ञानात्मा है, प्रत्यग्ज्योतिस्वरूप भी वही है, आत्मख्यातिस्वरूप भी वही है और वही अनुभूतिमात्र समयसार है। यहाँ कहनेका यह तात्पर्य है कि जैसे केवली भगवान् सब नयोंके ज्ञाता-द्रष्टा हैं, परन्तु मोहका अभाव होनेसे किसी भी पक्षको ग्रहण नहीं करते, केवल उनके दिव्य-ज्ञानमे सम्पूर्ण पदार्थ अनायास प्रकाशित हो रहे हैं। ऐसी श्रुतज्ञानी भी जब वस्तुस्वरूपको सर्वनय-पक्षका त्याग कर शुद्धरूपसे अनुभवता है तब नयपक्षका ज्ञाता ही है। सम्यग्दृष्टि जीव सविकल्प-दशामें भी एक नयपक्षको ग्रहण नहीं करता है। यदि सर्वथा एक पक्षका ग्रहण करे तो मिथ्यादृष्टि हो जावे, क्योंकि वस्तु अनन्त धर्मात्मक है, न तो सर्वथा नित्य है और न सर्वथा अनित्य है किन्तु नित्यानित्यात्मक है, जो कि प्रमाणका विषय है। अतः श्रुतज्ञानी भी यथार्थ वस्तुका अवगमन करनेसे नयपक्षरहित ही है ॥१४३॥

आगे श्रुतज्ञानी जैसा अनुभव करता है वह कलशाके द्वारा दिखलाते हैं—

स्वागताछन्द

चित्त्वभावभरभावितभावाऽभावभावपरमार्थतयैकम् ।

वन्वपद्धतिमपास्य समस्ता चेतये समयसारमपारम् ॥९२॥

अर्थ—श्रुतज्ञानी जीव ऐसा अनुभव करता है कि मैं समस्त बन्धपद्धतिको त्यागकर उस अपार, समयसारका अनुभव करता हूँ जो चैतन्यस्वभावके समूह ही में होनेवाले भाव—उत्पाद, अभाव—व्यय और भाव—ध्रौव्यकी परमार्थतासे एक है ।

भावार्थ—यद्यपि उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यके कारण समयसारमें त्रिरूपता आती है, परन्तु वह उत्पादादिकका त्रिक एक चैतन्यस्वभावमें होता है, इसलिए समयसारकी एकरूपता खण्डित नहीं होती ॥९२॥

आगे पक्षातिक्रान्त ही समयसार है, यह स्थित हुआ, यही दिखाते हैं—

सम्मदंसण-णाणं एद लहदि त्ति णवरि ववदेसं ।

सव्वणयपक्खरहिदो भणिदो जो सो समयसारो ॥१४४॥

अर्थ—जो सम्पूर्ण नयपक्षसे रहित है वही समयसार कहा गया है । विशेषता यह है कि यह समयसार सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान इस नामको प्राप्त होता है ।

विशेषार्थ—समस्त नयपक्षोंके द्वारा अक्षुण्ण होनेके कारण जिसमें समस्त विकल्पोका व्यापार विश्रान्त हो चुका है, ऐसा जो आत्माका परिमाण है वही समयसार है । यह समयसार एक होकर भी सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान इस सज्ञाको प्राप्त होता है, क्योंकि प्रथम ही श्रुतज्ञानके बलसे ज्ञानस्वभाव आत्माका निश्चय कर तदन्तर शुद्धात्मतत्त्वकी अनुभूतिके लिए परख्याति—परद्रव्याभूतिके कारणभूत समस्त इन्द्रिय और मन सम्बन्धी बुद्धिको तिरस्कृत कर जिसने मतिज्ञानतत्त्वको आत्माके सम्मुख किया है तथा नानाप्रकारके नयपक्षोंके आलम्बन द्वारा अनेक विकल्पोसे आकुलता उत्पन्न करनेवाली श्रुतज्ञानरूप बुद्धिको भी गौणकर जो श्रुतज्ञानके तत्त्वको भी आत्माभिमुख करता हुआ जो अत्यन्त निर्विकल्प हो गया है, ऐसा आत्मा ही स्वभावसे शीघ्र प्रकट होनेवाले आदि, मध्य और अन्तसे विमुक्त, आकुलतारहित, एक होनेपर भी समस्त विश्वके ऊपर तैरते हुएके समान स्थित, अखण्ड प्रतिभाससे सहित, विज्ञान-ज्ञान तथा परमात्मस्वरूप समयसारको प्राप्त करता हुआ सम्यक् प्रकारसे देखा जाता है—श्रद्धान किया जाता है तथा जाना जाता है । इसलिये जो सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान है वह समयसार ही है ॥१४४॥

अब इसी भावको कलशकाव्योके द्वारा प्रकट करते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

आक्रामन्नविकल्पभावमचल पक्षैर्नयाना विना

सारो यः समयस्य भाति निभृतेरास्वाद्यमान स्वयम् ।

विज्ञानैकरस स एष भगवान्पुण्य. पुराण पुमान्

ज्ञानं दर्शनमप्ययं किमथवा यत्किञ्चनैकोऽप्ययम् ॥९३॥

अर्थ—नयोके पक्षके विना अविनाशी, अविकल्पभावको प्राप्त, निश्चल, मनुष्योंके द्वारा

अर्थ—निश्चयसे कर्ता कर्ममें नहीं है और कर्म भी कर्तामें नहीं है। जब कर्ता और कर्म इस द्वैतका ही निषेध किया जाता है तब कर्ता और कर्मकी क्या स्थिति रह जाती है? ज्ञाता ज्ञातामें रहता है और कर्म कर्ममें रहता है, यह सदासे वस्तुकी मर्यादा स्पष्ट है। फिर भी यह मोह परदाके भीतर वेगसे क्यों अतिशय नृत्य कर रहा है, यह खेदका विषय है।

भावार्थ—‘ज्ञाता ज्ञेयको जानता है’ यहाँ ज्ञाता कर्ता है और ज्ञेय कर्म है। जब वस्तुस्वरूप की अपेक्षा विचार किया जाता है तब ज्ञाता ज्ञाता ही रहता है, ज्ञेयरूप नहीं हो जाता और ज्ञेय ज्ञेय ही रहता है, ज्ञातारूप नहीं हो जाता, मात्र ज्ञाताके ज्ञानगुणकी स्वच्छतासे ज्ञेय उसमें प्रतिभासमान होता है, तद्रूप नहीं हो जाता। यह ज्ञाता और ज्ञेय अथवा कर्ता और कर्मकी व्यवस्था है। इच्छापूर्वक पदार्थको जाननेका विकल्प तभी तक बनता है जब तक इच्छाके जनक मोहकर्मका विपाक विद्यमान रहता है। मोहकी विपाकदशा समाप्त होनेपर ‘कौन ज्ञाता है कौन ज्ञेय है’ यह विकल्प अपने आप गान्त हो जाता है। जब यह विकल्प ही मिट गया तब कर्ता और कर्मकी स्थिति भी स्वयं मिट गई। इस तरह वस्तुस्वरूपकी यह मर्यादा अत्यन्त स्पष्ट है कि ज्ञाता ज्ञातामें ही रहता है और कर्म कर्ममें ही रहता है अर्थात् ज्ञेय ज्ञेयमें ही रहता है। परन्तु यह अनादिकालीन मोह परदाके भीतर अपना नाट्य दिखलाकर लोगोको मुग्ध कर रहा है, यह खेदकी बात है। अत्यन्त स्पष्ट वस्तुस्वरूपको लोग मोहके वश न समझ सके, यह खेदका विषय है ही ॥९८॥

अथवा मोह भले ही नृत्य करता रहे तो भी वस्तुका स्वरूप यथावस्थ रहता है, यही कलशा द्वारा कहते हैं—

मन्दाक्रान्ताछन्द

कर्ता कर्ता भवति न यथा कर्म कर्मापि नैव

ज्ञान ज्ञान भवति च यथा पुद्गल, पुद्गलोऽपि ।

ज्ञानज्योतिर्ज्वलितमचल व्यक्तमन्तस्तथोच्चै-

श्चिच्छक्तीना निकरभरतोऽत्यन्तगम्भीरमेतत् ॥९९॥

अर्थ—जिसके अन्तस्तलमें चैतन्यशक्तियोंके समूहके भारसे देदीप्यमान, अविनाशी, उत्कृष्ट तथा अत्यन्त गम्भीर यह ज्ञानज्योति प्रकट हो चुकी है कि जिसके प्रभावसे कर्ता कर्ता नहीं रहता, कर्म कर्म नहीं रहता, ज्ञान ज्ञान ही हो जाता है और पुद्गल पुद्गल ही हो जाता है।

भावार्थ—आचार्य कहते हैं कि मोह भले ही परदाके अन्दर अपना नाट्य दिखलाता रहे तो भी हमारे हृदयमें वह उत्कृष्ट ज्ञानज्योति प्रकट हो गई है जो अतिशय देदीप्यमान है, अविनाशी है तथा अत्यन्त गम्भीर है। यह ज्ञानज्योति कहीं बाहरसे नहीं आई है, किन्तु हमारी ही चैतन्यशक्तियोंके भारसे अपने आप प्रकट हुई है। इस ज्ञानज्योतिके प्रकाशमें कर्ता कर्ता नहीं रह गया है और कर्म कर्म नहीं रह गया है अर्थात् कर्तृकर्मका भाव समाप्त हो गया है—ज्ञाता-ज्ञेयका विकल्प विलीन हो गया है, अब ज्ञान ज्ञानरूप ही रह गया है और पुद्गल पुद्गलरूप ही ॥९९॥

इस प्रकार जीव और अजीव कर्ता और कर्मका वेप छोड़कर बाहर निकल गये।

इस प्रकार श्री कुन्दकुन्दाचार्यप्रणीत समयप्राभृतके

कर्तृकर्माधिकार प्रवचन समाप्त हुआ ॥२॥

३. पुण्यपापाधिकार

अब एक ही कर्म दो पात्र बनकर पुण्य और पापके रूपसे प्रवेश करते हैं—

द्रुतविलम्बितछन्द

तदथ कर्म शुभाशुभमेदतो

द्वितयता गतमैक्यमुपानयन् ।

ग्लपितनिर्भरमोहरजा अयं

स्वयमुदेत्यवबोधसुघाप्लव ॥१००॥

अर्थ—तदनन्तर कर्तृ-कर्मका सम्यक् प्रकारसे निर्णय होनेपर जो शुभ-अशुभके भेदसे द्विरूपताको प्राप्त हुए कर्मको एकत्व प्राप्त करा रहा है तथा जिसने बहुत भारी मोहरूपी धूलिको नष्ट कर दिया है, ऐसा सम्यग्ज्ञानरूपी अमृतका प्रवाह अपने आप प्रकट होता है ।

भावार्थ—कर्तृकर्माधिकारमे निरूपित पद्धतिके अनुसार जब इस जीवको सम्यक् प्रकारसे कर्ता और कर्मका निर्णय हो चुकता है तब इसके हृदयमे सम्यग्ज्ञानरूपी अमृतका झरना स्वयमेव फूट पडता है । वह अमृतका झरना शुभाशुभके भेदसे द्विरूपताको प्राप्त हुए कर्मको एकत्व प्राप्त कराता है अर्थात् वतलाता है कि कर्म दो नहीं हैं किन्तु एक ही है तथा मोहरूपी जो बहुत भारी धूलि उठ रही थी उसे शान्त कर देता है ॥१००॥

आगे दृष्टान्तके द्वारा पुण्य और पापकी एकरूपता सिद्ध करते हैं—

मन्दाक्रान्ताछन्द

एको दूरात्त्यजति मदिरा ब्राह्मणत्वाभिमाना-

दन्य शूद्र स्वयमहमिति स्नाति नित्य तथैव ।

द्वावप्येतौ युगपदुदरान्निर्गती शूद्रिकाया

शूद्रो साक्षादथ च चरतो जातिभेदभ्रमेण ॥१०१॥

अर्थ—एक शूद्राके उदरसे एकसाथ दो पुत्र उत्पन्न हुए । उनमेसे एक पुत्रका पोषण ब्राह्मणीने किया और एक पुत्र शूद्राके घर ही पुष्ट हुआ । जिसका पोषण ब्राह्मणीने किया था वह अपने आपको ब्राह्मण मानकर मदिराको दूरसे ही छोडता है अर्थात् उसका स्पर्श भी नहीं करता । और दूसरा पुत्र 'मैं तो शूद्र हूँ' ऐसा मानकर उस मदिरासे ही नित्य स्नान करता है अर्थात् उसके सेवनमे उसे किसी प्रकारका सकोच नहीं है । परमार्थदृष्टिसे देखा जावे तो दोनो पुत्र शूद्राके उदरसे एक साथ निकले हैं, इसलिये साक्षात् शूद्र ही है, जातिभेदके भ्रमसे वे उस प्रकारका आचरण करते हैं ।

भावार्थ—विभावपरिणतसे जो कर्म आता है वह दो प्रकारका दृष्टिगोचर होने लगता है—एक पुण्यरूप और दूसरा पापरूप । पुण्यकर्म प्रगस्त है और पापकर्म अग्रगस्त है । एक सासारिक सुखका कारण है और दूसरा सासारिक दुःखका कारण है । परन्तु परमार्थदृष्टिसे विचार

स्वय अनुभवमे आनेवाला तथा विज्ञानस्वरूप एकरससे युक्त जो यह समयसार सुशोभित हो रहा है वही यह भगवान् है, वही सनातन पुण्यपुरुष है, उसे चाहे ज्ञान कहो, चाहे दर्शन कहो, अथवा जो चाहो सो कहो, वह एक ही इन शब्दोंसे व्यपदेशको प्राप्त होता है।

भावायर्थ—यहाँ आत्माकी शुद्धपरिणतिरूप उस समयसारकी महिमा गाई गई है जिसमे नयोका पक्ष छूट जानेसे स्थायी अविकल्पदशाकी प्राप्ति हो जाती है, विकल्पजालसे रहित, निश्चल, मनुष्योको जिसका अनुभव स्वय होने लगता है, तथा जिसमे रागादिविकारी भावोंकी पुट निकल जानेसे एक ज्ञानरूप रस ही शेष रह जाता है। इसी समयसारको भगवान् कहते हैं, यही पुण्य पुराणपुरुष अर्थात् परमात्मा कहलाता है, गुण और गुणीमे अभेद दृष्ट होनेसे इसे ही ज्ञान कहते हैं, दर्शन कहते हैं, अथवा सुख तथा वीर्य आदिकी प्रधानतासे जिस गुणरूप कहना चाहे, कह सकते हैं। इस तरह नामोंकी विभिन्नता होनेपर भी यह प्रतिपाद्यरूपसे एक ही है ॥९३॥

शाद्वलविक्रीडितछन्द

दूर भूरिविकल्पजालगहने भ्राम्यन्निजौघाच्युतो

दूरादेव विवेकनिम्नगमनाज्ञीतो निजौघ वलात् ।

विज्ञानैकरसस्तदेकरसिनामात्मानमात्मा हर-

न्नात्मन्येव सदा गतानुगततामायात्यय तोयवत् ॥९४॥

अर्थ—यह आत्मा अपने गुणोंके समूहसे च्युत हो बहुत भारी विकल्पोंके जालरूपी वनमे दूरतक भ्रमण कर रहा था—भटक रहा था, सो विवेकरूपी निचले मार्गमें गमन करनेसे बलपूर्वक वड़ी दूरसे लाकर पुन अपने गुणोंके समूहमें मिला दिया गया है, इसमें एकविज्ञानरस ही शेष रह गया है, यह एक विज्ञानरूपी रसके रसिक मनुष्योकी आत्माको हरण करता है तथा जलके समान सदा आत्मामे ही लीनताको प्राप्त होता है।

भावायर्थ—जब यह आत्मा मोहके वशीभूत हो अपने चित्पिण्डसे च्युत होकर बहुत प्रकार विकल्पजालके वनमें भ्रमण करने लगा तब उस विज्ञानरसके जो रसिक थे उन्होंने विवेकरूप निम्नमार्गसे लाकर बलपूर्वक अपने चित्पिण्डमें ही मिला दिया। जैसे समुद्रका जो जल वाष्पादि द्वारा मेघ बनकर इतस्तत वरसता है। पश्चात् वही जल निम्नगामिनी नदियोंके द्वारा अन्तमें समुद्रका समुद्रमें मिल जाता है। ऐसे ही आत्माकी परिणति मोहकर्मके विपाकसे रागद्वेष द्वारा निखिल परपदार्थोंमें फैल जाती है और जब मोहका अन्त हो जाता है तब भेदज्ञानके बलसे परसे विरक्त हो अपने ही चित्पिण्डमें मिल जाती है ॥९४॥

अनुष्टुप्छन्द

विकल्पक परं कर्ता विकल्प कर्म केवलम् ।

न जातु कर्तृकर्मत्व सविकल्पस्य नश्यति ॥९५॥

अर्थ—विकल्प करनेवाला केवल कर्ता है, और विकल्प केवल कर्म है। विकल्पसहित मनुष्यका कर्तृकर्मभाव कभी नष्ट नहीं होता।

भावायर्थ—स्वभावसे आत्मा ज्ञायक है, मोही, या रागी, द्वेषी नहीं है। परन्तु अनादिकालसे इनके ज्ञानके नाश जो मोहकी पुट लग रही है उसके प्रभावसे यह नानाप्रकारके विकल्प उठाकर

उनका कर्ता बन रहा है तथा वे ही विकल्प इसके कर्म हो रहे हैं। जब ज्ञानसे मोहकी पुट दूर हो तब इसका कर्तृ-कर्मभाव नष्ट हो। इसीलिये कहा गया है कि मोहके उदयसे जिसकी आत्मासे नाना विकल्प उठ रहे हैं उसका कर्तृ-कर्मभाव कभी नष्ट नहीं होता ॥९५॥

रथोद्धताछन्द

य करोति न करोति केवल यस्तु वेत्ति स तु वेत्ति केवलम् ।

य करोति न हि वेत्ति न वचिद् यस्तु वेत्ति न करोति स वचिद् ॥९६॥

अर्थ—जो करता है वह केवल करता ही है, और जो जानता है वह केवल जानता ही है। जो करता है वह कही जानता नहीं है और जो जानता है वह कही करता नहीं है।

भावार्थ—यहाँ आत्माकी शुद्ध दशा तथा मोहमिश्रित अशुद्ध दशाका युगपत् वर्णन किया गया है। आत्माकी शुद्ध दशा वह है जिससे मोहका प्रभाव वहिर्भूत हो गया है। और अशुद्ध दशा वह है जिसमें मोहका प्रभाव सर्वालित है। आत्मा स्वभावसे ज्ञायक ही है कर्ता नहीं, उसमें जो कर्तृत्वका भाव आता है वह मोहनिमित्तक ही है। इसीलिये यहाँपर कहा गया है कि जो करता है वह करता ही है, जानता नहीं है अर्थात् मोहमिश्रित दशा कर्तृत्वका अहकार ही लाती है, पदार्थको जानती नहीं है। जो जानता है वह जानता ही है करता नहीं है अर्थात् शुद्ध दशामें कर्तृत्वका भाव निकल जाता है, केवल ज्ञायकभाव शेष रह जाता है ॥९६॥

इन्द्रवज्राछन्द

ज्ञप्ति. करोती नहि भासतेऽन्तर्ज्ञप्ती करोतिश्च न भासतेऽन्त ।

ज्ञप्ति करोतिश्च ततो विभिन्ने ज्ञाता न कर्तेति ततः स्थित च ॥९७॥

अर्थ—जाननेरूप जो क्रिया है वह करनेरूप क्रियाके अन्त में भासमान नहीं होती है और जो करनेरूप क्रिया है वह जाननेरूप क्रियाके मध्यमें प्रतिभासमान नहीं होती है, क्योंकि करोति और ज्ञप्ति क्रियाएँ भिन्न-भिन्न हैं। इससे यह सिद्धान्त निश्चित हुआ कि जो ज्ञाता है वह कर्ता नहीं है।

भावार्थ—यह जीव अनादिकालसे मोहमिश्रितदशाका अनुभव कर रहा है अर्थात् इस जीवकी ज्ञानधारा अनादिकालसे मोहधारासे मिश्रित हो रही है। ज्ञानधाराका कार्य पदार्थको जानना है और मोहधाराका कार्य आत्माको परका कर्ता-धर्ता बनाकर उनमें इष्टानिष्टबुद्धि उत्पन्न करना है। यहाँ इन दोनों धाराओका पृथक्-पृथक् कार्य बताया गया है अर्थात् ज्ञानधाराका कार्य जो जानना है उसमें मोहधाराका कार्य जो कर्तृत्वका भाव है वह नहीं है और मोहधाराके कार्यमें ज्ञानधाराका कार्य नहीं है। सम्यग्ज्ञानी जीव इन दोनों धाराओके अन्तरको समझता है, इसलिये वह पदार्थका ज्ञाता तो होता है परन्तु कर्ता नहीं होता ॥९७॥

शादूलविक्रीडितछन्द

कर्ता कर्मणि नास्ति नास्ति नियतं कर्मापि तत्कर्तरि

द्वन्द्व विप्रतिपिष्यते यदि तदा का कर्तृकर्मस्थिति ।

ज्ञाता ज्ञातरि कर्म कर्मणि सदा व्यक्तेति वस्तुस्थिति-

नैपथ्ये वत नानटीति रमसान्मोहस्तथाप्येष किम् ॥९८॥

करनेपर दोनो विभावपरिणतिके कार्य होनेसे ससारबन्धनके ही कारण हैं। इसीलिये विवेकी जीव दोनोंको एक समझता है ॥१०१॥

आगे शुभाशुभकर्मके स्वभावका वर्णन करते हैं—

कमम्मसुहं कुसीलं चावि जाण व सुसीलं ।

कह तं होदि सुसीलं जं संसारं पवेसेदि ॥१४५॥

अर्थ—कितने ही लोग कहते हैं कि अशुभकर्मको कुत्सित स्वभाववाला और शुभकर्मको उत्तम स्वभाववाला जानो। परन्तु जो प्राणीको ससारमे प्रविष्ट करता है वह सुशील कैसे हो सकता है ?

विशेषार्थ—कितने ही महानुभावोंका कहना है कि यद्यपि कर्म एक है तो भी शुभ और अशुभके भेदसे वह दो प्रकारका है क्योंकि दोनोमे कारणभेद, स्वभावभेद, अनुभवभेद और आश्रयभेद देखा जाता है। जो इस प्रकार है—शुभकर्मकी उत्पत्तिमे जीवके शुभ परिणाम निमित्त है और अशुभकर्ममे जीवके अशुभ परिणाम निमित्त है। इस तरह दोनोमे कारणभेद है। शुभकर्म शुभपुद्गलपरिणाममय है और अशुभकर्म अशुभपुद्गलपरिणाममय है। इस तरह दोनोमे स्वभावभेद है। शुभकर्मका पाक शुभरूप होता है—सुखदायक होता है और अशुभकर्मका फल अशुभरूप होता है—दुःखदायक होता है। इस तरह दोनोमे अनुभवभेद है। और शुभकर्म मोक्षमार्गके आश्रित है तथा अशुभकर्म बन्धमार्गके आश्रित है। इसलिये दोनोमे आश्रयभेद है।

परन्तु उन महानुभावोंका यह पक्ष प्रतिपक्षसे सहित है—विरोधयुक्त है। यही दिखाते हैं—जीवपरिणाम चाहे शुभ हो, चाहे अशुभ हो, दोनो ही केवल अज्ञानमय होनेसे एक है। इस तरह दोनोमे एकपन होनेसे शुभ-अशुभकर्मोंके कारणोंमें भेद नहीं रहा, अतः कर्म एक है। पुद्गलपरिणाम चाहे शुभ हो, चाहे अशुभ हो, दोनो ही केवल पुद्गलमय हैं। इस तरह दोनोमें एकपन होनेसे स्वभावमें भेद नहीं रहा, अतः कर्म एक है। कर्मका पाक चाहे शुभ हो, चाहे अशुभ हो, दोनो ही केवल पुद्गलमय हैं। इस तरह दोनोमे एकपन होनेसे अनुभवमें भेद नहीं रहा, अतः कर्म एक है। मोक्षमार्ग शुभ है और बन्धमार्ग अशुभ है। तथा मोक्षमार्ग केवल जीवमय है और बन्धमार्ग केवल पुद्गलमय है, इसलिये दोनो अनेक हैं—पृथक्-पृथक् हैं, इस तरह दोनोमें अनेकपन होनेपर भी शुभकर्म और अशुभकर्म दोनो कर्म केवल पुद्गलमय बन्धमार्गके आश्रित है। इसलिये शुभाशुभ कर्मका एक ही आश्रय होनेसे कर्म एक है।

इसी बातको कलगामे स्पष्ट करते हैं—

उपजातिछन्द

हेतुस्वभावानुभवाश्रयाणा

सदाप्यभेदान्नाहि कर्मभेद ।

तद्बन्धमार्गाश्रितमेकमिष्टं

स्वयं समस्तं खलु बन्धहेतु ॥१०२॥

अर्थ—हेतु, स्वभाव, अनुभव और आश्रय इन चारोंकी अभिन्नतासे कर्ममें भिन्नता नहीं

है। बन्धमार्गके आश्रयसे वह कर्म एक ही प्रकारका माना गया है, क्योंकि चाहे शुभ कर्म हो, चाहे अशुभकर्म हो, सब प्रकारका कर्म निश्चयसे स्वयं ही बन्धका कारण है।

भावार्थ—शुभ और अशुभ दोनो प्रकारके कर्मोंके हेतु, स्वभाव, अनुभव और आश्रयमे भेद नहीं है, इसलिये कर्मोंमे शुभाशुभका भेद नहीं है। किन्तु दोनो ही कर्म बन्धमार्गके आश्रित होनेमे एक ही हैं ॥१०२॥

अब दोनो प्रकारके कर्म समानरूपसे बन्धके कारण है, यह सिद्ध करते हैं—

सौवर्णिगं पि णियलं बंधदि कालायसं पि जह पुरिसं ।
बंधदि एवं जीवं सुहमसुहं वा कदं कम्म ॥ १४६ ॥

अर्थ—जैसे लोहेकी वेडी पुरुषको बाँधती है वैसे ही सुवर्णकी वेडी भी पुरुषको बाँधती है। इसी पद्धतिसे चाहे शुभकर्म किया हो, चाहे अशुभ कर्म किया हो, दोनो ही कर्म पुरुषको बाँधते हैं।

विशेषार्थ—चाहे शुभकर्म हो, चाहे अशुभकर्म हो, बिना किसी भेदके बन्धपनकी अविशेषतासे पुरुषको बाँधते हैं। जैसे सुवर्ण और लोहेकी वेडी ॥१४६॥

अब दोनों प्रकारके कर्मोंका प्रतिषेध करते हैं—

तद्वा दु कुशीलेहि य रायं मा कुणह मा व संसर्गं ।
साधीणो हि विणासो कुशीलसंसर्गरायेण ॥१४७॥

अर्थ—इसलिये उन दोनो कुशीलोंसे न राग करो और न ससर्ग करो, क्योंकि कुशीलके ससर्ग और रागसे विनाश स्वाधीन है, अर्थात् विनाश होना निश्चित है।

विशेषार्थ—कुशील जो शुभ-अशुभ कर्म हैं उनके साथ न तो राग करो और न उनका ससर्ग करो, क्योंकि कुशीलके साथ राग और संसर्ग करनेसे विनाश निश्चित होता है। जिस प्रकार कुशीलहस्तिनीरूपी कुट्टिनी चाहे मनोरमा हो, चाहे अमनोरमा, दोनो प्रकारकी कुट्टिनियोका राग और ससर्ग हाथीके बन्धका कारण है उसी प्रकार कुशील कर्म चाहे शुभ हो, चाहे अशुभ हो, दोनो प्रकारके कर्मोंका राग और ससर्ग पुरुषके बन्धका कारण है, इसलिये मोक्षमार्गमे दोनो ही निषिद्ध हैं ॥१४७॥

आगे दोनो कर्म प्रतिषेध्य हैं, यह दृष्टान्त द्वारा सिद्ध करते हैं—

जह णाम को वि पुरिसो कुच्छियसील जणं वियाणित्ता ।
वज्जेदि तेण समयं संसर्गं रायकरणं च ॥१४८॥
एमेव कम्मपयडि-सीलसहावं च कुच्छिदं णाउं ।
वज्जंते परिहरंति य तस्संसर्गं सहावरया ॥१४९॥

अर्थ—जिस तरह कोई पुरुष जब यह जान लेता है कि यह मनुष्य खोटे स्वभाववाला है

तब उसके साथ संसर्ग और राग करना छोड़ देता है। इसीतरह स्वभावमे रत रहनेवाले ज्ञानी जीव कर्मप्रकृतिके शील—स्वभावको कुत्सित जानकर उसके साथ संसर्ग और रागको छोड़ देते हैं।

विशेषार्थ—जैसे कोई अत्यन्त चतुर वनका हाथी अपने बाँधनेके लिये समीप आनेवाली चञ्चलमुखी हस्तिनीरूपी कुट्टिनीको चाहे वह सुन्दरी हो और चाहे असुन्दरी, कुत्सित स्वभाववाली जानकर उसके साथ न तो राग ही करता है और न संसर्ग ही करता है। वैसे ही रागरहित ज्ञानी पुरुष स्वकीय बन्धनके लिये उद्यत कर्मप्रकृतिको, चाहे वह शुभरूप हो और चाहे अशुभरूप हो, कुत्सित स्वभाववाली जानकर उसके साथ राग और संसर्ग दोनों ही त्याग देता है ॥१४८-१४९॥

अब दोनों कर्म बन्धके कारण हैं तथा प्रतिषेध करने योग्य हैं, यह आगमके द्वारा सिद्ध करते हैं—

रतो वंधदि कम्मं सुंचदि जीवो विरागसंपत्तो ।

एसो जिणोवदेसो तम्हा कम्मसेसु मा रज्ज ॥१५०॥

अर्थ—रागी जीव कर्मोंको बाँधता है और विरागको प्राप्त हुआ जीव कर्मोंको छोड़ता है, यह श्री जिनेश्वरका उपदेश है, इससे कर्मोंमें राग नहीं करो।

विशेषार्थ—निश्चयसे जो रागी है वह अवश्य ही कर्मको बाँधता है और जो विरक्त है वही कर्मोंसे छूटता है, यह आगमका उपदेश है। यह आगमोपदेश सामान्यरूपसे रागीपनका निमित्त होनेसे शुभ-अशुभ दोनों प्रकारके कर्मको बन्धका हेतु सिद्ध करता है तथा दोनों प्रकारके कर्मोंका प्रतिषेध करता है। यहाँ रागको बन्धका कारण बताया गया है। जो राग है वही कषाय है। जब कषायका मन्दोदय होता है तब शुभकर्मका बन्ध होता है और जब कषायका तीव्रोदय होता है तब अशुभकर्मका बन्ध होता है। इस तरह शुभ व अशुभ दोनों कर्म, बन्धके कारण होनेसे निषेध करने योग्य हैं ॥१५०॥

श्री अमृतचन्द्र स्वामी इसी भावको कलशामे प्रकट करते हैं—

स्वागताछन्द

कर्म सर्वमपि सर्वविदो यद् बन्धसाधनमुशन्यविशेषात् ।

तेन सर्वमपि तत्प्रतिषिद्ध ज्ञानमेव विहितं शिवहेतु ॥१०३॥

अर्थ—सर्वज्ञ भगवान् सभी कर्मोंको अविशेषरूपसे बन्धका कारण कहते हैं, इससे सभी कर्मोंका निषेध किया गया है और एक ज्ञानको ही मोक्षका कारण कहा गया है ॥१०३॥

शिखरिणीछन्द

निषिद्धे सर्वस्मिन् मुकूनदुरिते कर्मणि किल

प्रवृत्ते नैष्कर्म्ये न खलु मुनयः सन्त्यशरणा ।

तदा ज्ञाने ज्ञान प्रतिचरितमेपा हि शरण

स्वयं विन्दन्त्येतं परमममृत तत्र निरता ॥१०४॥

अर्थ—यहाँपर शंकाकारका कहना है कि जब सभी प्रकारके कर्मका, चाहे वह शुभ हो, या

अशुभ हो, निषेध बताया है तब निष्कर्म अवस्थाकी ही प्रवृत्ति होगी और ऐसा होने पर मुनि अशरण हो जावेंगे, क्योंकि उन्हें करने योग्य कोई कार्य अवशिष्ट नहीं रहा ? इसके उत्तरमें आचार्य कहते हैं कि नहीं भाई ! मुनि अशरण नहीं होते, क्योंकि उस समय जो ज्ञानमें ही ज्ञानका आचरण होता है, वही मुनियोके शरण है, उसमें लीन हुए मुनि स्वय ही परम अमृतको प्राप्त होते हैं— परमाह्लादको प्राप्त होते हैं अथवा उत्कृष्ट मोक्षको प्राप्त होते हैं ।

भावार्थ—शुभ और अशुभ दोनों प्रकारके कर्मोंका निषेध किये जानेपर निष्कर्मा मुनि क्या करेंगे ? वे तो अशरण हो जावेंगे ? ऐसी आशका नहीं करना चाहिये, क्योंकि उस समय कषायकी अत्यन्त मन्दता अथवा उसका सर्वथा अभाव हो जानेपर मुनियोका ज्ञान ज्ञानमें ही लीन हो जाता है अर्थात् ज्ञानमें चंचलता उत्पन्न करनेवाले जो क्रोधादिक भाव थे उनका अभाव हो जानेसे ज्ञान अपने स्वरूपमें स्थिर हो जाता है। ऐसा ज्ञान ही मुनियोके लिये शरणभूत है। इसमें लीन रहनेवाले मुनि जिस अकथनीय आनन्दको प्राप्त होते हैं वह इन्द्र, नागेन्द्र, नरेन्द्र वा अहमिन्द्रको भी दुर्लभ होता है ॥१०४॥

अनन्तर ज्ञानस्वभावमें स्थित मुनि मोक्षको प्राप्त करते हैं, यह सिद्ध करते हैं—

परमट्ठो खलु समओ सुद्धो जो केवली मुणी णाणी ।

तद्धि ट्ठिदा सहावे मुणिणो पावन्ति णिन्वाणं ॥१५१॥

अर्थ—निश्चयसे जो परमार्थ है, समय है, शुद्ध है, केवली है, मुनि है और ज्ञानी है अर्थात् इन शब्दोंके द्वारा जिसका कथन होता है उस स्वभावमें स्थित मुनि निर्वाणको प्राप्त होते हैं ।

विशेषार्थ—आत्माका स्वभाव ज्ञान है और ज्ञान ही मोक्षका कारण है क्योंकि ज्ञान शुभ-अशुभकर्मोंके बन्धका कारण नहीं है। अतः वही मोक्षका कारण हो सकता है। जो बन्धका कारण है वह मोक्षका कारण नहीं हो सकता। वह ज्ञान कर्म, नोकर्म आदि समस्त विजातीय द्रव्योंसे पृथक् चैतन्यजातिमात्र होनेसे परमार्थ अर्थात् आत्मा कहलाता है। यहाँ गुण-गुणीमें अभेददृष्टि-को अङ्गीकारकर, गुण जो ज्ञान है उसे ही गुणी, परमार्थ या आत्मा कहा गया है। वह आत्मा समय भी कहलाता है क्योंकि 'समय' शब्दमें जो 'सम्' उपसर्ग है उसका अर्थ एक ही कालमें प्रवर्तना है और अयथातु है उसका अर्थ ज्ञान और गमन दोनों हैं, इस तरह जो एक कालमें जानता भी है और परिणमनशील भी है अर्थात् जो युगपत् एकीभाव होकर ज्ञानक्रिया और परिणमनक्रिया कर रहा है वह समय कहलाता है। वह आत्मा सम्पूर्ण नयपक्षोंसे असकीर्ण केवल एकज्ञानरूप हो रहा है इसलिये शुद्ध कहलाता है। केवल चैतन्यमात्र वस्तु होनेसे केवली कहा जाता है। केवल मनन-भावमात्र होनेसे मुनि कहलाता है। स्वयमेव ज्ञानपनकर ज्ञानी कहा जाता है। स्वकीय ज्ञानके भावमात्रसे स्वभाव कहलाता है और सत् अर्थात् चित्तके भवनमात्र होनेसे सद्भाव भी कहा जाता है। इस प्रकार शब्दोंमें भेद होनेपर भी वस्तुमें भेद नहीं है। ऐसे ज्ञानस्वभावमें जो मुनि स्थित है अर्थात् रागादि विकारी भावोंसे रहित हैं वे अवश्य ही निर्वाणको प्राप्त करते हैं तथा जो इसके

१. सम्यगयते गच्छति शुद्धगुणपर्यायान् परिणमतीति समय, अथवा सम्यगय सशयादिरहितो बोधो ज्ञान यस्य भवति स समय, अथवा समित्येकत्वेन परमसमरसीभावेन स्वकीयशुद्धस्वरूपे अयन गमन परिणमन समय ।

विपरीत शुभ-अशुभ भावोमे उलझते हैं वे यथायोग्य ससारके ही पात्र होते हैं ॥१५१॥

आगे परमार्थमे स्थित हुए बिना तप और व्रत बालतप और बालव्रत है, यह कहते हैं—

परमट्ठम्हि दु अठिदो जो कुणदि तवं वदं च धारेई ।

तं सव्वं बालतवं बालवदं विंति सव्वण्हू ॥१५२॥

अर्थ—जो आत्मा ज्ञानस्वरूप परमार्थमे तो निश्चल नहीं है किन्तु तप करता है और व्रतको धारण करता है सर्वज्ञ भगवान् उन सर्व प्रकारके तप और व्रतको बालतप और बालव्रत कहते हैं ।

विशेषार्थ—श्रीभगवान्ने ज्ञान ही को मोक्षका कारण कहा है क्योंकि परमार्थभूत ज्ञानसे रिक्त मनुष्यके अज्ञान द्वारा किये हुए तप और व्रत बन्धके कारण होनेसे बालतप और बालव्रत कहे जाते हैं । तथा इसीसे मोक्षमार्गमे उनका निषेध है और ज्ञान ही को मोक्षका हेतु कहा गया है । ॥१५२॥

अब ज्ञान मोक्षका हेतु है और अज्ञान बन्धका कारण है, ऐसा नियम करते हैं—

वद-णियमाणि धरंता सीलाणि तहा तवं च कुव्वंता ।

परमट्ठवाहिरा जे णिव्वाण ते ण विंदति ॥१५३॥

अर्थ—जो व्रत और नियमको धारण करते हैं तथा शील और तपको करते हैं किन्तु परमार्थभूत ज्ञानस्वरूप आत्मासे वाह्य है अर्थात् उसके दृढ़ श्रद्धान और ज्ञानसे शून्य है वे निर्वाणको नहीं पाते हैं ।

विशेषार्थ—ज्ञान ही मोक्षका कारण है क्योंकि उसके अभावमे स्वयं अज्ञानस्वरूप अज्ञानी जीवोके अन्तरङ्गमे व्रत, नियम, शील, तप आदिक शुभकर्मोंका सद्भाव होनेपर भी मोक्षका अभाव रहता है । इसी तरह अज्ञान ही बन्धका कारण है क्योंकि उसके अभावमे स्वयं ज्ञानभूत ज्ञानी जीवोके वाह्यमे व्रत, नियम, शील, तप आदिक शुभकर्मोंका असद्भाव होने पर भी मोक्षका सद्भाव है ।

यहाँ यह जो कहा है कि अज्ञानका अभाव होनेपर स्वयं ज्ञानभूत ज्ञानी जीवोके वाह्य व्रत, नियम, शील, तप आदिक शुभकर्मोंके अभावमे भी मोक्ष होता है, उसका यह अर्थ ग्राह्य नहीं है कि ये मोक्षमार्गमे अनुपयोगी हैं । यहाँ आचार्यका तात्पर्य यह है कि ये व्रत-नियमादिक शुभकार्य आत्मज्ञानके रहते हुए ही मोक्षके परम्परासे कारण होते हैं उसके बिना वे बन्धके कारण हैं । जिसके हृदयमे अज्ञान निकल जाता है, व्रत-नियमादिरूप प्रवृत्ति तो उसकी स्वतः हो जाती है । जिस प्रकार चावलके भीतरका तुप निकल जानेपर वाह्य तुप निकल गया, यह बात अनायास सिद्ध है, उसी प्रकार अन्तरङ्गका रागभाव नष्ट हो जानेपर बहिरङ्ग विषयोका व्यापार स्वयमेव नष्ट हो जाता है, यह अनायास सिद्ध है । परन्तु वाह्य तुप निकल जानेपर अन्तरङ्गका तुप निकल

१ न हि नित्तस्ये रागभावे विनष्टे सति बहिरङ्गविषयव्यापारो दृश्यते । तन्दुलम्यान्यन्तरे तुपे गते सति बहिरंगतुप इव ।

ही जावे, यह व्यक्ति नहीं, निकल भी जावे और न भी निकले। उसी प्रकार केवल बाह्य शुभाचरण होनेपर अन्तरङ्गका अज्ञान निवृत्त हो ही जावे, यह व्याप्ति नहीं, निवृत्त हो भी जावे और न भी होवे ॥१५३॥

अब ज्ञानस्वरूप आत्मा ही मोक्षका कारण है और उससे भिन्न परिणति बन्धका कारण है, यह कलशा द्वारा प्रकट करते हैं—

शिखरिणीछन्द

यदेतज्जानात्मा ध्रुवमचलमाभाति भवन
शिवस्याय हेतु स्वयमपि यतस्तच्छिव इति ।
अतोऽन्यद् बन्धस्य स्वयमपि यतो बन्ध इति तत्
ततो ज्ञानात्मत्व भवनमनुभूतिर्हि विहितम् ॥१०५॥

अर्थ—जो यह ज्ञानस्वरूप आत्मा ध्रुव है सो जब अपने स्वरूपमे निश्चल हुआ शोभायमान होता है तभी यह मोक्षका हेतु है क्योंकि वह ज्ञान स्वयं शिवस्वरूप है। तथा इसके सिवाय अन्य जो रागादिक भाव हैं वे सब बन्धके जनक हैं क्योंकि स्वयं बन्धस्वरूप है। इसलिये ज्ञानस्वरूप अपना होना ही अनुभूति है। इस पद्धतिसे बन्ध और मोक्षका विधान कहा गया है ॥१०५॥

अब फिर भी पुण्यकर्मके पक्षपातीको समझानेके लिये कहते हैं—

परमट्ठवाहिरा जे ते अण्णाणेण पुण्णमिच्छंति ।
संसारगमणहेदुं वि मोक्खहेउं अजाणंता ॥१५४॥

अर्थ—जो परमार्थसे बाह्य है अर्थात् ज्ञानात्मक आत्माके अनुभवनसे गून्थ है वे अज्ञानसे संसारगमनका कारण होनेपर भी पुण्यकी इच्छा करते हैं तथा मोक्षके कारणको जानते भी नहीं हैं।

विशेषार्थ—इस संसारमे कितने ही जीव हैं जो समस्त कर्मसमूहके नष्ट होनेपर प्रकट होनेवाले मोक्षकी इच्छा रखते हुए भी मोक्षके हेतुको नहीं जानते हैं। यद्यपि वे मोक्षके हेतुभूत, सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यस्वभाव परमार्थभूत ज्ञानके होने मात्र, तथा एकाग्रतारूप लक्षणसे युक्त, समयसारभूत, सामायिकचारित्र्यकी प्रतिज्ञा करते हैं तो भी दुरन्तकर्मसमूहके पार करनेकी असमर्थतासे जिसमें परमार्थभूत ज्ञानका अनुभवन ही शेष रह गया है, ऐसे आत्मस्वभावरूप वास्तविक सामयिकचारित्र्यको प्राप्त नहीं हो पाते। ऐसे जीव यद्यपि अत्यन्त स्थूल सकलेश-परिणामरूप कर्मसे निवृत्त हो जाते हैं तो भी अत्यन्त स्थूल शुभपरिणामरूप कर्मोंमे प्रवृत्त रहते हैं अर्थात् अशुभ कार्योंको तो छोड़ देते हैं, परन्तु शुभ कार्योंमे प्रवृत्ति करते रहते हैं। वे कर्मानुभवकी गुरुता और लघुताकी प्राप्ति मात्रसे सतुष्टचित्त रहते हैं अर्थात् कर्मके तीव्रोदयके बाद जब मन्द उदय आता है तब उसीमे सतुष्ट होकर रह जाते हैं, उस मन्दोदयको भी दूर करनेका प्रयास नहीं करते हैं। तथा स्थूल लक्ष्य होनेसे समस्त क्रियाकाण्डको मूलसे नहीं उखाड़ते अर्थात् बुद्धिगोचर सकलेशरूप क्रियाकाण्डको तो छोड़ देते हैं, परन्तु अवुद्धिगोचर मन्दकषायके उदयमे जायमान शुभ क्रियाकाण्डको छोड़नेमे असमर्थ रहते हैं। वे स्वयं अज्ञानरूप होनेसे केवल अशुभ कर्मको तो

बन्धका कारण जानते हैं, परन्तु व्रत, नियम, शील, तप आदि शुभकर्मको बन्धका कारण नहीं जानते, किन्तु उसे मोक्षका कारण मानकर स्वीकार करते हैं ।

यहाँ आचार्य महाराजने कहा है कि जो मनुष्य परमार्थ ज्ञानसे रहित है वे अज्ञानवग मोक्षका साक्षात् कारण जो वीतराग परिणति है उसे तो जानते नहीं हैं और पुण्यको मोक्षका कारण समझकर उसकी उपासना करते हैं जब कि वह पुण्य ससारकी प्राप्तिका कारण है । कपायके मन्दोदयमे होनेवाली जीवकी जो शुभोपयोगरूप परिणति है उसे पुण्य कहते हैं, ऐसा पुण्य शुभकर्मके बन्धका कारण है, कर्मक्षयरूप मोक्षका कारण नहीं है, परन्तु अज्ञानी जीव इस अन्तरको नहीं समझ पाता है । यहाँ पुण्यरूप आचरणका निषेध नहीं है, किन्तु पुण्याचरणको मोक्षका मार्ग माननेका निषेध किया है । ज्ञानी जीव अपने पदके अनुरूप पुण्याचरण करता है और उसके फलस्वरूप प्राप्त हुए इन्द्र, चक्रवर्ती आदिके वैभवका उपभोग भी करता है, परन्तु श्रद्धामे यही भाव रखता है कि हमारा यह पुण्याचरण मोक्षका साक्षात् कारण नहीं है तथा उसके फलस्वरूप जो वैभव प्राप्त हुआ है वह मेरा स्वपद नहीं है । यहाँ इतनी बात ध्यानमे रखनेके योग्य है कि जिस प्रकार पापाचरण बुद्धिपूर्वक छोड़ा जाता है उस प्रकार बुद्धिपूर्वक पुण्याचरण नहीं छोड़ा जाता—वह तो शुद्धोपयोगकी भूमिकामे प्रविष्ट होनेपर स्वयं छूट जाता है ॥१५४॥

अब ऐसे जीवको मोक्षका परमार्थ—वास्तविक कारण दिखाते हैं—

जीवादीसद्वहणं सम्मत्तं तेसिमधिगमो णाणं ।

रायादीपरिहरणं चरणं एसो दु मोक्खपहो ॥१५५॥

अर्थ—जीवादिक पदार्थोंका श्रद्धान करना सम्यग्दर्शन है, उन्हीका जानना ज्ञान है और रागादिकका त्याग करना चारित्र है, और यही सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र मोक्षमार्ग है ।

विशेषार्थ—निश्चयसे मोक्षका कारण सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र है । उनमे जीवादिपदार्थ-श्रद्धानस्वभावरूप ज्ञानका होना सम्यग्दर्शन है । जीवादिज्ञानस्वभावसे ज्ञानका होना सम्यग्ज्ञान है और रागादिपरिहरणस्वभावसे ज्ञानका होना सम्यक्चारित्र है । इस तरह सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र—तीनों ही एक ज्ञानके परिणमन सिद्ध हुए, इसलिये यही सिद्धान्त निर्णीत हुआ कि ज्ञान ही परमार्थसे मोक्षका कारण है ।

यही श्रीविद्यानन्दने श्लोकवातिकमे कहा है—

मिथ्याभिप्रायनिर्मुक्तिर्ज्ञानस्येष्ट हि दर्शनम् ।

ज्ञानत्वं चार्थविज्ञप्तिश्चर्यात्व कर्महन्तृता ॥

अर्थात् ज्ञानका मिथ्याभिप्राय छूट जाना सम्यग्दर्शन है, पदार्थका जानना ज्ञान है और कर्मको नष्ट करनेकी सामर्थ्य होना चारित्र है ।

यहाँ पर ज्ञानगुणकी प्रधानतासे कथन है, इसलिये सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्रको ज्ञानकी ही परिणति सिद्ध कर एक ज्ञानको ही मोक्षका कारण कहा है । ज्ञानगुणका स्वपरज्ञायकपन ही उसकी प्रधानताका कारण है ॥१५५॥

आगे मोक्षका परमार्थ कारण जो ज्ञान है उससे अन्य कर्मके मोक्षमार्गपनका प्रतिषेध करते हैं—

मोक्षं णिच्चयट्ठं ववहारेण विदुसा पवट्ठति ।
परमट्ठमस्सिदाणं दु जदीण कम्मवसुओ विहियो ॥१५६॥

अर्थ—मात्र द्रव्यश्रुतके पाठी निच्चयनयके विषयका त्यागकर व्यवहारसे प्रवृत्ति करते हैं, परन्तु कर्मोका क्षय परमार्थका आश्रय करनेवाले यति महाराजोके कहा गया है^१ ।

विशेषार्थ—मोक्षके परमार्थ कारणसे भिन्न जो व्रत, तप आदि शुभ कर्म है, वही मोक्षका कारण है, ऐसा किन्हीका पक्ष है । परन्तु यह सब निपिद्ध है क्योंकि यह सब द्रव्यान्तरका स्वभाव है अर्थात् पुद्गलद्रव्यका परिणमन है, इस स्वभावरूप ज्ञानका परिणमन नहीं होता । मोक्षका जो परमार्थ कारण है वह एकमात्र जीवद्रव्यका स्वभाव है । उस स्वभावसे ही ज्ञानका परिणमन होता है ॥१५६॥

मात्र द्रव्यश्रुतके ज्ञाता विद्वान् लोग निच्चयनयके पक्षको छोडकर केवल व्यवहारनयसे प्रवृत्ति करते हैं अर्थात् व्यवहारमे जो शुभाचरण बताया गया है उसका पालन करते हैं और उसके फलस्वरूप मोक्षकी इच्छा रखते हैं । परन्तु उससे कर्मोका क्षय नहीं होता, उसमे तो कषायकी मन्दतामे होनेवाला देवायु आदि पुण्यप्रकृतियोंका बन्ध ही होता है । कर्मोका क्षय उन्ही मुनियोंके होता है जो परमार्थ मोक्षमार्गका आश्रय प्राप्त कर चुके हैं ।

यही अभिप्राय कलशामे प्रकट करते हैं—

वृत्तं ज्ञानस्वभावेन ज्ञानस्य भवन सदा ।
एकद्रव्यस्वभावत्वान्मोक्षहेतुस्तदेव हि ॥१०६॥

अर्थ—सदा ज्ञानस्वभावसे वर्तना ही ज्ञानका होना है और एक आत्मद्रव्यका स्वभाव होनेसे वह ज्ञान ही मोक्षका हेतु है ।

भावार्थ—मोक्ष आत्माका होता है, इसलिये आत्माका स्वभाव ही मोक्षका कारण हो सकता है और ज्ञान आत्माका स्वभाव है इसलिये वही मोक्षका कारण है । इसके विपरीत मन, वचन, कायके व्यापाररूप जो शुभकर्म है वह पुद्गलद्रव्यका स्वभाव होनेमे मोक्षका कारण नहीं हो सकता ॥१०६॥

वृत्तं कर्मस्वभावेन ज्ञानस्य भवनं न हि ।
द्रव्यान्तरस्वभावत्वान्मोक्षहेतुर्न कर्म तत् ॥१०७॥

अर्थ—कर्मस्वभावरूप होना ज्ञानका होना नहीं है क्योंकि वह द्रव्यान्तरका स्वभाव है अतः शुभाशुभकर्म मोक्षका हेतु नहीं है ॥१०७॥

मोक्षहेतुतिरोधानात् बन्धत्वात्स्वयमेव च ।
मोक्षहेतुतिरोधायिभावत्वात्तन्निपिद्धयते ॥१०८॥

अर्थ—वह कर्म, मोक्षका हेतु जो ज्ञान है, उसका आच्छादन करनेवाला है तथा स्वयं बन्ध-

१. इस गाथाके पूर्वावका अर्थ जयसेन स्वामीने इस प्रकार किया है कि ज्ञानी जीव परमार्थको छोडकर व्यवहारमें प्रवृत्ति नहीं करते । इन्होंने 'ववहारे'का मत्तम्यन्त मानकर 'ण' को अलग किया है ।

रूप है और मोक्षके हेतु—ज्ञानका अच्छादन करने वाले पुद्गलद्रव्यरूप उसका परिणमन होता है। अत मोक्षमार्गमें उसका निषेध किया गया है।

यहाँपर व्रत-तपश्चरण आदि शुभकर्म मोक्षके हेतु नहीं हैं, यह कहा गया है। इसका यह तात्पर्य नहीं लेना चाहिये कि मोक्षमार्गमें प्रवृत्ति करने वाला मुनि इन सब कार्योंको करता नहीं है, करता है। किन्तु मात्र इन्हे मोक्षका कारण नहीं मानता, उसकी श्रद्धामें ज्ञानकी ज्ञानरूप परिणति हो जाना ही मोक्षका कारण है। इस अन्तरङ्ग कारणके रहते हुए ज्ञानी जीवके अपने पदानुसार जो मन, वचन, कायके शुभ व्यापार होते हैं उनके निषेधका तात्पर्य नहीं है।

अब कर्म मोक्षके हेतुका तिरोधान करने वाला है, यह दृष्टान्त द्वारा सिद्ध करते हैं—

वत्थस्स सेदभावो जह णासेदि मलमेलणासत्तो ।

मिच्छत्तमलोच्छण्णं तह सम्मत्तं खु णायव्वं ॥१५७॥

वत्थस्स सेदभावो जह णासेदि मलमेलणासत्तो ।

अण्णाणमलोच्छण्णं तह णाणं होदि णायव्वं ॥१५८॥

वत्थस्स सेदभावो जह णासेदि मलमेलणासत्तो ।

कसायमलोच्छण्णं तह चारित्तं पि णादव्वं ॥१५९॥

(त्रिकलम्)

अर्थ—जिस प्रकार वस्त्रकी श्वेतता (शुक्लता) मलके मेलन होने पर नष्ट हो जाती है उसी प्रकार मिथ्यात्वमलसे व्याप्त होने पर सम्यक्त्व भी नष्ट हो जाता है अर्थात् अच्छादित हो जाता है, ऐसा निश्चयसे जानना चाहिये।

जैसे वस्त्रकी सफेदी मलके सम्बन्धविशेषसे नष्ट हो जाती है वैसे ही अज्ञानरूपी मलके साथ सम्बन्ध होने पर जीवका वास्तविक ज्ञान नष्ट हो जाता है अर्थात् अच्छादित हो जाता है, यह निश्चयसे जानना चाहिये।

और जिस तरह वस्त्रकी शुक्लता मलके सम्बन्धविशेषसे नागभावको प्राप्त हो जाती है उसी तरह कपायरूपी मलके साथ सम्बन्ध होनेसे चारित्रगुण भी नष्ट हो जाता है अर्थात् प्रकट नहीं होता है, ऐसा जानना चाहिये।

विशेषार्थ—ज्ञानका जो सम्यक्त्व है वह मोक्षकारणरूप स्वभाव है। वह, जैसे परभावभूत मलके साथ सम्बद्ध होनेसे वस्त्रका श्वेतभाव अच्छादित हो जाता है, वैसे ही मिथ्यात्वरूप मलसे अच्छादित होनेके कारण तिरोभूत रहता है। इसी तरह ज्ञानका जो ज्ञान है अर्थात् उसमें अज्ञानभाव नहीं है वह मोक्षका कारण है। किन्तु मलके सम्बन्धसे जैसे वस्त्रकी शुक्लता अच्छादित रहती है वैसे ही अज्ञानमलके साथ सम्बन्ध होनेसे उसकी मोक्षकारणता व्यक्त नहीं होती। इसी प्रकार ज्ञानके रागादिनिवृत्तिरूप जो चारित्र है वह मोक्षका कारण है। परन्तु जैसे मलिनताका सम्बन्ध होनेसे वस्त्रकी शुक्लताका वर्तमानमें अभाव है वैसे ही ज्ञानमें जो चरित्र है वह कपायमलके द्वारा अच्छादित होनेसे तिरोभूत हो रहा है। इसीलिये मोक्षके कारणोका तिरोधान करनेसे कर्मका प्रतिषेध किया गया है।

निश्चयनयसे तो गुण-गुणीमे भेद नहीं होता, पर व्यवहारनय गुण-गुणीमे भेदकल्पना करता है, अतः व्यवहारनयकी दृष्टिमे आत्मा गुणी है और श्रद्धा, ज्ञान तथा चारित्र्य ये तीन उसके गुण हैं। श्रद्धागुणका जो स्वभावरूप परिणमन है वह सम्यग्दर्शन है और विभावरूप परिणमन मिथ्यादर्शन है। ज्ञानगुणका जो स्वभावरूप अर्थात् ज्ञानरूप परिणमन है वह सम्यग्ज्ञान है और विभावरूप परिणमन अज्ञान अथवा मिथ्याज्ञान है। इसी तरह चारित्र्यगुणका जो स्वभावरूप अर्थात् वीतरागत्वरूप परिणमन है वह सम्यक्चारित्र्य है और रागादिरूप विभाव परिणमन अचारित्र्य अथवा मिथ्याचारित्र्य है। यहाँ इन गुणोंके विभावरूप परिणमन करनेका कारण निमित्तकी प्रधानतासे कर्मको वतलाया है। जिस प्रकार मैलके सम्बन्धसे वस्त्रकी सफेदी आच्छादित रहती है और मैलके दूर हो जाने पर प्रकट हो जाती है उसी प्रकार मिथ्यात्व, अज्ञान और कषायरूपी मैलके सम्बन्धसे श्रद्धागुणका सम्यक्त्वरूप परिणमन, ज्ञानगुणका ज्ञानरूप परिणमन और चारित्र्यगुणका चारित्र्यरूप परिणमन आच्छादित रहता है और उन मिथ्यात्व आदि मैलोका सम्बन्ध दूर हो जाने पर उनका यथार्थ परिणमन प्रकट हो जाता है। जिस तरह वस्त्रकी सफेदी वस्त्रमे ही रहती है उसी तरह आत्माके सम्यक्त्वादि गुणमे आत्मा रहते हैं। जिस प्रकार मैलका सम्बन्ध दूर हो जाने पर वस्त्रकी सफेदी स्वयं प्रकट हो जाती है, कहीं बाहरसे नहीं आती, उसी प्रकार आच्छादक अथवा विकार उत्पन्न करनेवाले कर्मोंका सम्बन्ध दूर होने पर सम्यक्त्वादि गुण स्वयं प्रकट हो जाते हैं, कहीं बाहरसे नहीं आते ॥१५७॥१५८॥१५९॥

अब कर्म स्वयं बन्धरूप है, यह सिद्ध करते हैं—

सो सञ्चणाणदरिसी कम्भरण णियेणवच्छण्णो ।

संसारसमावण्णो ण विजाणादि सञ्चदो सञ्चं ॥१६०॥

अर्थ—वह आत्मा स्वभावसे सबको जाननेवाला और देखनेवाला है तो भी अपने शुभागुण-कर्मरूपी रजसे आच्छादित हो रहा है, अतएव संसार अवस्थाको प्राप्त हुआ सबको सब रूपसे नहीं जानता है।

विशेषार्थ—यद्यपि आत्माका स्वभाव ऐसा है कि वह समस्त पदार्थोंको सामान्य और विवेकरूपसे देख-जान सकता है तथापि अनादिकालसे स्वकीय आत्माके अपराध अर्थात् रागादि परिणतिसे प्रवर्तमान कर्मरूपी मलसे आच्छादित होता हुआ बन्धदशाका अनुभव कर रहा है और उस बन्धदशामे स्वरूपसे अपने सम्पूर्णरूपको नहीं जानता हुआ निरन्तर अज्ञानी होकर ही रहता है, इससे निश्चय हुआ कि शुभागुणकर्म ही स्वयं बन्धरूप है, अतः त्यागने योग्य है।

यहाँ कोई यह आशंका करे कि जब एक द्रव्य दूसरे द्रव्यका कुछ कर नहीं सकता तब कर्मरूपी रजने सर्वदर्शी आत्माको अज्ञानी कैसे बना दिया ? तो उसका उत्तर यह है कि 'एक द्रव्य दूसरे द्रव्यका कुछ कर नहीं सकता' इसका इतना ही अर्थ है कि एक द्रव्य दूसरे द्रव्यरूप परिणमन नहीं कर सकता, निमित्त-नैमित्तिकभावकी दृष्टिमे एक द्रव्य दूसरे द्रव्यके विभावपरिणमनमे निमित्त अवश्य होता है, इसका निषेध नहीं है।

अब कर्म मोक्षके हेतु—सम्यग्दर्शन, ज्ञान, चारित्र्यका आच्छादन करने वाले हैं, यह दिखाते हैं—

सम्मत्त-पडिणिवद्धं मिच्छत्तं जिणवरेहिं परिकहियं ।
 तस्सोदयेण जीवो मिच्छादिट्ठं त्ति णायव्वो ॥१६१॥
 णाणस्स पडिणिवद्धं अण्णाणं जिणवरेहिं परिकहियं ।
 तस्सोदयेण जीवो अण्णाणी होदि णायव्वो ॥१६२॥
 चारित्त-पडिणिवद्धं कसाय जिणवरेहिं परिकहियं ।
 तस्सोदयेण जीवो अचरित्तो होदि णायव्वो ॥१६३॥

(त्रिकलम्)

अर्थ—सम्यक्त्वको रोकनेवाला मिथ्यात्वकर्म है, ऐसा जिनेन्द्रदेवने कहा है, उस मिथ्यात्वके उदयसे जीव मिथ्यादृष्टि होता है, ऐसा जानना चाहिये ।

ज्ञानको रोकनेवाला अज्ञान है, ऐसा श्री जिनवरके द्वारा कहा गया है, उस अज्ञानके उदयसे यह जीव अज्ञानी नाम पाता है, यह जानना चाहिये ।

चारित्रको घातनेवाला कषाय है, ऐसा भगवान्का आदेश है, उस कषाय के उदयसे यह जीव अचारित्र होता है, यह जानना चाहिये ।

विशेषार्थ—आत्माका जो सम्यग्दर्शन है वह मोक्षका कारण है तथा आत्माका स्वभाव-भूत है उसे रोकनेवाला मिथ्यात्व है वह स्वयं कर्म ही है । जब उसका उदयकाल आता है तब ज्ञानके मिथ्यादृष्टिपन रहता है । इसी तरह आत्माका जो ज्ञान है वह मोक्षका कारण है तथा आत्माका स्वभाव है, उसका प्रतिबन्धक अज्ञान है वह स्वयं कर्म है, उसके उदयसे ज्ञानके अज्ञान-पन होता है । इसी तरह आत्माका जो चारित्रगुण है, वह मोक्षका कारण है तथा आत्माका स्वभाव है, उसको रोकनेवाला कषाय है, वह कषाय स्वयं कर्म है, उसके उदयसे ज्ञानका अचारित्र भाव होता है । इसीलिये मोक्षके कारणोका तिरोधायक-आच्छादक होनेसे कर्मका प्रतिषेध किया गया है ।

आत्मा अनाद्यनन्त चैतन्यगुणविशिष्ट एक द्रव्य है । परन्तु अनादिकालसे कर्मोंके साथ एक-मेव जैसा हो रहा है । इसमें जिस तरह चेतना असाधारण गुण है उसी तरह सम्यक्त्व, चारित्र, सुख और वीर्य भी असाधारण गुण हैं । किन्तु उन गुणोंके विकासको रोकनेवाले ज्ञानावरणादि आठ कर्म अनादिसे ही इसके साथ लग रहे हैं । उन कर्मोंमें ज्ञानावरण, दर्शनावरण, मोहनीय और अन्तराय ये चार कर्म घातिया हैं जो कि आत्माके असाधारण अनुजीवी गुणोंको घातते हैं । अधा-तियाकर्म आत्मगुण घातक नहीं हैं, केवल उनके अभावमें प्रतिजीवी गुणोंका ही उदय होता है । घातियाकर्मोंमें ज्ञानावरण और दर्शनावरण चेतनागुणके विकासमें बाधक हैं अर्थात् जब ज्ञानावरण कर्मका उदय होता है तब आत्माका ज्ञान नहीं प्रकट होता है और दर्शनावरणके उदयमें दर्शन नहीं होता, अन्तरायके उदयमें वीर्य (शक्तिका) विकास नहीं होता है । इनके क्षयोपशममें आंगिक ज्ञान, दर्शन तथा वीर्य प्रकट होते हैं, क्षयमें पूर्णरूपसे ज्ञानादिक गुणोंका विकास हो जाता है । मोहनीयकर्मकी तरह इनका सर्वथा उदय नहीं रहता, अन्यथा आत्माके ज्ञानगुणका सर्वथा

अभाव होनेसे उसके अस्तित्वका ही लोप हो जाता, सो हो नहीं सकता। मोहनीयकर्म आत्माके सम्यग्दर्शन और सम्यक्चारित्रको घातता है। यहाँ पर घातका यह आशय है कि गुणके विकासको रोकता तो नहीं है, किन्तु उसका विरुद्ध परिणमन करा देता है। जैसे कामलारोगी देखता तो है, परन्तु श्वेतशङ्खको पीतरूप देखता है। अतः परमार्थसे देखा जावे तो यही घात आत्माका अहित करनेवाला है। इन्ही ज्ञानावरणादि कर्मोंमें पापकर्म और पुण्यकर्मका विभाग है, घातिया कर्मोंकी जितनी प्रकृतियाँ हैं वे सब पापरूप ही हैं। परन्तु अघातिया कर्मोंमें कुछ पापप्रकृतियाँ हैं और कुछ पुण्यप्रकृतियाँ हैं। कषायके मन्दोदयमें पुण्यप्रकृतियोंका बन्ध होता है और कषायके तीव्रोदयमें पापप्रकृतियोंका बन्ध होता है। पुण्यप्रकृतियोंके विपाक कालमें सांसारिक सुखकी प्राप्ति होती है और पापप्रकृतियोंके उदयकालमें सांसारिक दुःखकी ही प्राप्ति होती है। कषायके मन्दोदयमें होने वाला जो शुभाचरण है वह भी पुण्यकर्मके बन्धमें साधक होनेसे पुण्यकर्म कहलाता है और कषायके तीव्रोदयमें होनेवाला जो अशुभाचरण है वह भी पापकर्मके बन्धमें साधक होनेसे पापकर्म कहलाता है। इनमें पापकर्म तो मोक्षका बाधक है ही, परन्तु पुण्यकर्म भी मोक्षका बाधक है। इसलिये मोक्षार्थी मनुष्यको इन दोनों प्रकारके कर्मोंका त्याग करना चाहिये ॥१६१-१६३॥

यही कलशामे कहते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

सन्यस्तव्यमिदं समस्तमपि तत्कर्मैव मोक्षार्थिना

सन्यस्ते सति तत्र का किल कथा पुण्यस्य पापस्य वा ।

सम्यक्त्वादिनिजस्वभावभवनान्मोक्षस्य हेतुर्भव-

न्नैष्कर्म्यप्रतिबुद्धमुद्धतरसं ज्ञान स्वयं धावति ॥१०९॥

अर्थ—‘मोक्षके अभिलाषी मनुष्यके द्वारा ये सभी कर्म छोड़ देनेके योग्य हैं’ इस आदेशसं जब सब कर्म छोड़ दिये, तब पुण्य और पापकी क्या चर्चा रह गई? पुण्य और पाप तो कर्मकी विशिष्ट अवस्थाएँ हैं। जब सामान्यरूपसे कर्मका त्याग हो गया तब पुण्य पापका त्याग तो उसी त्यागमें अनायास गर्भित हो गया। इस प्रकार पुण्य और पाप दोनों प्रकारके कर्मोंके छूट जानेसे जब इस जीवकी निष्कर्मा अवस्था हो जाती है तब इसके सम्यक्त्वादि गुणोंका निज स्वभावरूप परिणमन होने लगता है और तभी उससे सम्बन्ध रखनेवाला शक्तिशाली ज्ञान मोक्षका हेतु होता हुआ स्वयं दौड़कर आता है।

भावार्थ—जब पुण्य और पाप दोनों प्रकारके कर्म छूट जाते हैं तब एक ज्ञान ही मोक्षका हेतु होता है तथा सम्यक्त्वादि गुणोंका स्वभावरूप परिणमन होने लगता है। उस समयका यह ज्ञान इतना उद्धतरसं—शक्तिशाली होता है कि इसकी गतिको कोई रोक नहीं सकता। शुद्धोपयोगकी भूमिकामे क्षपकश्रेणीपर आरूढ होकर जब यह जीव पुण्य पापकर्मोंके जनक समस्त रागादिक विकल्पोको दशमगुणस्थानके अन्तमें क्षय कर देता है तब उसका ज्ञान नियमसे अन्तर्मूर्तमें केवल ज्ञानरूप हो जाता है ॥१०९॥

अब यह आशंका होती है कि अविरतसम्यग्दृष्टि आदि गुणस्थानोंमें जब तक कर्मका उदय है और ज्ञान रागादिजन्य विकल्पपरिणतसे रहित नहीं हुआ है तब तक ज्ञान ही मोक्षका

मार्ग कैसे हो सकता है ? तथा कर्म और ज्ञान साथ-साथ किस तरह रह सकते हैं ?

इसके समाधानके लिये कलगा कहते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

यावत्पाकमुपैति कर्म विरतिर्ज्ञानस्य सम्यङ् न सा

कर्मज्ञानसमुच्चयोऽपि विहितस्तावन्न काचित्क्षतिः ।

किन्त्वत्रापि समुल्लसत्यवगतौ यत्कर्म बन्धाय तन्

मोक्षाय स्थितमेकमेव परम ज्ञानं विमुक्त स्वत ॥११०॥

अर्थ—जबतक कर्म उदयको प्राप्त हो रहा है तथा ज्ञानकी, रागादिकके अभावमें जैसी निर्विकल्प परिणति होती है वैसी परिणति नहीं हो जाती है, तबतक कर्म और ज्ञान दोनोंका समुच्चय भी कहा गया है, इसमें कोई हानि नहीं है, किन्तु इस समुच्चयकी दशामे भी कर्मोदयकी परतन्त्रतासे जो कर्म होता है अर्थात् जो शुभामुभ प्रवृत्ति होती है वह बन्धके लिये ही होती है—उसका फल बन्ध ही है, मोक्षके लिये तो स्वतः—स्वभावसे परसे गून्य अतएव ज्ञायकमात्र एक उत्कृष्ट ज्ञान ही हेतुरूपसे स्थित है ।

भादार्थ—चतुर्थगुणस्थानसे लेकर दशमगुणस्थान तक कर्म और ज्ञान दोनोंका समुच्चय रहता है क्योंकि यथासभव चारित्रमोहका उदय विद्यमान रहनेसे रागादिरूप परिणति रहती है और उसके रहते हुए शुभ-अशुभ कर्मोंमें प्रवृत्ति अवश्यभावी है तथा दर्शनमोहका अनुदय हो जानेसे ज्ञानका सद्भाव है । इस समुच्चयकी दशामे इन गुणस्थानोंमें रहनेवाले जीवोंको मोक्षमार्गी माना जावे या बन्धमार्गी, यह आशंका उठ सकती है ? उसका उत्तर यह है कि इस दशामे कर्मोदयकी बलवत्तासे जीवोंकी जो कर्ममें प्रवृत्ति होती है उससे तो बन्ध ही होता है और स्वभावरूप परिणत जो उनका सम्यग्ज्ञान है वह मोक्षका कारण है क्योंकि ज्ञान बन्धका कारण नहीं हो सकता । यही कारण है कि इन गुणस्थानोंमें गुणश्रेणीनिर्जरा भी होती है और देवायु आदि पुण्यप्रकृतियोंका बन्ध भी होता है । इस वास्तविक अन्तरको गौण कर कितने ही लोग शुभ प्रवृत्तिको मोक्षका कारण कहने लगते हैं और रत्नत्रयको तीर्थकरप्रकृति, आहारकशरीर तथा देवायु आदि पुण्यप्रकृतियोंके बन्धका कारण बताते हैं ॥११०॥

आगे कर्मनय और ज्ञाननयके एकान्ती ससार-सागरमें निमग्न रहते हैं, यह कहते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

मग्ना कर्मनयावलम्बनपरा ज्ञानं न जानन्ति ये

मग्ना ज्ञाननयैषिणोऽपि यदतिस्वच्छन्दमन्दोद्यमा ।

विश्वोस्योपरि ते तरन्ति संतर्तं ज्ञानं भवन्त स्वयं

ये कुर्वन्ति न कर्मं जानु न व्रतं यान्ति प्रमादस्य च ॥१११॥

अर्थ—जो ज्ञानको नहीं जानते हैं तथा केवल कर्मनयके अवलम्बनमें तत्पर रहते हैं वे डूबते हैं । इसी प्रकार जो ज्ञाननयके इच्छुक होकर भी धर्माचरणके विषयमें अत्यन्त स्वच्छन्द और मन्दोद्यम रहते हैं वे भी डूबते हैं । किन्तु जो निरन्तर स्वयं ज्ञानरूप होते हुए न तो कर्म करते हैं और न कभी प्रमादके वशीभूत होते हैं वे ही समस्त ससारके ऊपर तरते हैं अर्थात् ससारसे पार होते हैं ।

भावार्थ—यहाँ कर्मनय और ज्ञाननयके एकान्तियोका निरूपण करते हुए अनेकान्तसे दोनो नयोका पालन करनेवाले पुरुषोका वर्णन किया गया है। जो मनुष्य ससार-सागरके स तरणका मूल-भूत उपाय जो ज्ञान है उसे तो समझते नहीं हैं केवल बाह्य क्रियाकाण्डके आडम्बरमे निमग्न रहते हैं वे ससार-सागरमे ही डूबते हैं और जो ज्ञाननयको तो चाहते हैं परन्तु बाह्य शुभाचरणमे स्वच्छन्द तथा अत्यन्त मन्दोत्साह है वे भी ससार-सागरमे ही डूबते हैं। और जो न तो कर्म करते हैं और न कभी प्रमादके वशोभूत हो शुभाचरणसे च्युत होते हैं वे स्वयं ज्ञानरूप होते हुए विश्वके ऊपर तैरते हैं ॥१११॥

आगे सब प्रकारके कर्मोंको नष्ट करनेपर ज्ञानज्योति प्रकट होती है, यह कहते हैं—

मन्दाक्रान्ताछन्द

भेदोन्मादभ्रमरसभरान्नाटयत्पीतमोह

मूलोन्मूल सकलमपि तत्कर्म कृत्वा वलेन ।

हेलोन्मीलत्परमकलया सार्धमारव्वकेलि

ज्ञानज्योति कवलिततम प्रोज्जजृम्भे भरेण ॥११२॥

अर्थ—जो मोहरूपी मदिराको पीकर उन्मत्त हुए मनुष्यको भेदके उन्मादसे उत्पन्न भ्रमरसके भारसे नृत्य करा रहा है ऐसे सभी प्रकारके कर्मको बलपूर्वक जड़सहित उखाडकर वह ज्ञानज्योति जोरसे प्रकट होती है जो अनायास प्रकट होते हुए केवलज्ञानरूपी परम कलाके साथ क्रीडा प्रारंभ करती है तथा सब अन्धकार दूर कर देती है।

भावार्थ—यह जीव अनादिकालसे मोहरूपी मदिराको पीकर उसके मदमे मत्त हो रहा है तथा उसके फलस्वरूप परपदार्थोंमे इष्टानिष्टवृद्धि कर रहा है, ऊपरसे कर्म—पुण्य-पापका भेद प्रकट कर तज्जन्य उन्मादसे उत्पन्न भ्रमरूपी रसके भारसे उसे चतुर्गतिरूप ससारमे नचा रहा है, ऐसे समस्त कर्मोंको जब यह जीव बलपूर्वक जड़से उखाडकर नष्ट कर देता है तब अज्ञानान्धकारको नष्ट करनेवाली वीतराग-विज्ञानतारूपी वह ज्ञानज्योति इसके प्रकट होती है जो अन्तर्मुहूर्तके भीतर अनायास प्रकट होनेवाली केवलज्ञानरूपी परमकलाके साथ क्रीडा करती है अर्थात् स्वयं केवलज्ञानरूप हो जाती है ॥११२॥

इस प्रकार जो कर्म पुण्य और पापके रूपमे दो पात्र बनकर नृत्य कर रहा था, अब वह एक पात्र होकर रगभूमिसे बाहर निकल गया।

इस प्रकार श्रीकुन्दकुन्दाचार्य विरचित समयप्राभृतमें पुण्य-पापका वर्णन करनेवाले तृतीयाधिकारका प्रवचन समाप्त हुआ। १३॥

४ आस्रवाधिकार

अथ आस्रवका प्रवेश होता है—

वास्तवमे जीव और पुद्गल भिन्न-भिन्न द्रव्य हैं। अनादिकालसे इनकी विजातीय अवस्थारूप वत्थावस्था हो रही है। इसीसे यह आत्मा नाना योनियोमे परिभ्रमण करता हुआ परका कर्ता बनकर अनन्त ससारी हो रहा है। वन्धावस्थाके जनक जिस आस्रवसे ससार होता है वह कैसा है, यह दिखाते हैं—

द्रुतविलम्बितछन्द

अथ महामदनिर्भरमन्थरं समररगपरागतमास्रवम् ।

अयमुदारगभीरमहोदयो जयति दुर्जयबोधधनुर्धर ॥११३॥

अर्थ—वह आस्रव महामदके अतिशयसे भरा हुआ है। अतएव मन्थर चाल चल रहा है तथा समररूपी रगभूमिमे आ पहुँचा है, ऐसे आस्रवको यह दुर्जय बोधरूपी धनुर्धर सहज ही जीत लेता है, जो उदार, गम्भीर और महान् उदयसे सहित है ॥११३॥

अथ उस आस्रवका स्वरूप कहते हैं—

मिच्छत्तं अविरमणं कषाय-योगा य सण्णसण्णा दु ।

बहुविहभेया जीवे तस्सेव अणणपरिणामा ॥१६४॥

णाणावरणादीयस्स ते दु कम्मस्स कारणं होंति ।

तेसिं पि होदि जीवो य रागदोसादिभावकरो ॥१६५॥

(जुगलम्)

अर्थ—मिथ्यात्व, अविरमण, कषाय और योग ये जो चार आस्रव हैं वे भावास्रव और द्रव्यास्रवके भेदसे चेतनके भी विकार हैं और अचेतन—पुद्गलके भी। इनमें जो चेतनके विकार हैं, वे जीवमे बहुत अवान्तर भेदोको लिये हुए हैं तथा जीवके ही अनन्य परिणाम हैं। वे मिथ्यात्वादिक जीवके अनन्य परिणाम, ज्ञानावरणादिक द्रव्यकर्मोंके कारण हैं और उन मिथ्यात्वादिक जीवके अनन्य परिणामोका कारण रागद्वेषादि भावोको करनेवाला जीव ही है।

विशेषार्थ—इस जीवमे राग-द्वेष-मोह ही आस्रव हैं तथा उनके होनेमे स्वपरिणाम ही निमित्त हैं, क्योंकि उन रागद्वेषादि परिणामोमे अजडपन है, अतएव वे चिदाभास हैं। मिथ्यात्व, अविरति,

कषाय और योग ये पुद्गलके परिणाम है तथा ज्ञानावरणादि पुद्गलकर्मोंके आस्रवमे निमित्त होनेसे आस्रव कहलाते हैं। उन मिथ्यात्व, अविरत्ति, कषाय और योगरूप पुद्गलके परिणामोमे जो ज्ञानावरणादिक कर्मोंके आस्रवणका निमित्तपन है, उसका भी निमित्तकारण रागद्वेषमोहरूप जीवके अज्ञानमय भाव हैं, इसलिये आस्रवणमे निमित्तपनेका निमित्त होनेसे राग-द्वेष-मोह ही परमार्थसे आस्रव हैं और ये भाव अज्ञानी जीवके ही होते हैं, यह बात अपने आप सिद्ध होती है।

तात्पर्य यह है कि इस जीवके अनादिकालसे मिथ्यात्व, अविरत्ति, कषाय और योगरूप द्रव्यप्रत्यय साथमे लगे हुए हैं। ये द्रव्यप्रत्यय पुद्गलद्रव्यके परिणाम है तथा अचेतन हैं। जब इनका विपाककाल आता है तब इनके उदयमे ज्ञानावरणादिक पुद्गलकर्मोंका आस्रव होता है। इस तरह ज्ञानावरणादिक कर्मोंके आस्रवमे निमित्त पडनेसे मिथ्यात्व, अविरत्ति, कषाय और योगरूप जो पुद्गलके परिणाम हैं वे आस्रव कहलाते हैं।^१ अब यहाँ यह विचार आता है कि यदि मिथ्यात्वादि पुद्गलपरिणामोका उदय ही ज्ञानावरणादि कर्मोंके आस्रवका कारण है, तो सामान्यतया उनका उदय सदा विद्यमान रहता है, इसलिये सदा ही आस्रव होता रहेगा, तब ससारका अभाव किस तरह होगा? इसपर आचार्य कहते हैं कि उन पुद्गलपरिणामोंके विपाककालमे जो जीवके राग-द्वेष-मोहरूप अज्ञानमय भाव होते हैं वे ज्ञानावरणादि कर्मोंके आस्रवमे निमित्त हैं। इसतरह उदयकी अपेक्षा पुद्गलपरिणाम ज्ञानावरणादि कर्मोंके आस्रवमे कारण हैं और उन पुद्गलपरिणामोंके निमित्त जीवके राग-द्वेष-मोहरूप अज्ञानमय भाव हैं। फलस्वरूप यह बात सिद्ध हो गई कि परमार्थसे राग-द्वेष-मोह ही आस्रव हैं तथा वे अज्ञानी जीवके ही होते हैं। यहाँ अज्ञानीसे तात्पर्य मिथ्यादृष्टिका है। तब क्या सम्यग्दृष्टिके रागादिक नहीं होते? होते हैं, परन्तु सम्यग्दृष्टिके उनमे स्वामित्व नहीं रहता अर्थात् वह उन्हें आत्माका स्वभाव नहीं मानता ॥१६४-१६५॥

अवज्ञानी जीवके उन आस्रवकी अभाव दिखाने हैं—

णत्थि दु आस्रव-बंधो सम्मादिट्ठस्स आस्रवणिरोहो ।

संते पुण्वणिवद्धे जाणदि सो ते अवंधतो ॥१६६॥

अर्थ—सम्यग्दृष्टिके आस्रव और बन्ध नहीं हैं, किन्तु आस्रवका निरोध है अर्थात् सवर है और जो पहलेके बंधे हुए कर्म सत्तामे विद्यमान है, उन्हें वह नवीन बन्ध न करता हुआ जानता है।

विशेषार्थ—अज्ञानमय भावोंके द्वारा ही अज्ञानमय भाव होते हैं, ज्ञानी जीवके अज्ञानभावोंकी अनुत्पत्ति है। अतएव उसके अज्ञानमय भावोंका निरोध हो जाता है। इसीसे आस्रवभूत राग-द्वेषमोहरूप अज्ञानमय भावोंका अभाव होनेके कारण ज्ञानी जीवके आस्रवका निरोध स्वतः सिद्ध है,

१. अयमत्र भावार्थ —द्रव्यप्रत्ययोदये सति शुद्धात्मस्वरूपभावना त्यक्त्वा यदा रागादिभावेन परिणमति तदा बन्धो भवति, नैवोदयमात्रेण । यदि उदयमात्रेण बन्धो भवति, तदा सर्वदा ससार एव । कस्मादिति चेत् ? समारिणा सर्वदैव कर्मोदयस्य विद्यमानत्वात् । तर्हि कर्मोदयो बन्धकारण न भवतीति चेत्, तन्न, निर्विकल्पसमाधिभ्रष्टाना मोहमहितकर्मोदयो व्यवहारेण निमित्त भवति । निश्चयेन पुन. अशुद्धोपादान-कारणं स्वकीयरागाद्यज्ञानभाव एव भवति । (ता वृ)

अतएव ज्ञानी जीव आस्रवके कारणभूत पुद्गलकर्मोंको नहीं बाँधता है, किन्तु नित्य ही अकर्ता होनेसे नवीन कर्मोंको नहीं बाँधता हुआ पूर्ववद्ध सदवस्थारूप जो कर्म हैं, उन्हें ज्ञानस्वभाव होनेसे केवल जानता ही है ।

यहाँ जो सम्यग्दृष्टि जीवके आस्रव और बन्धका अभाव बताया है, वह वीतरागसम्यक्त्वकी अपेक्षा बताया है । सरागसम्यग्दृष्टि जीवके चतुर्थादि गुणस्थानोमे आगमप्रतिपादित पद्धतिके अनुसार बन्ध होता ही है, उसका निषेध नहीं है । अथवा चतुर्थादि गुणस्थानोमे जो बन्ध होता है, वह मिथ्यात्व तथा अनन्तानुबन्धीका उदय निकल जानेसे अनन्त ससारका कारण नहीं होता, अप्रत्याख्यानावरणादिके उदयमें जो बन्ध होता है उसकी यहाँ विवक्षा नहीं है ॥१६६॥

अब रागद्वेषमोहभाव ही आस्रव हैं, ऐसा नियम करते हैं—

भावो रागादिजुदो जीवेण कदो दु वंधगो भणिदो ।

रायादिविप्पमुक्को अवंधगो जाणगो णवरिं ॥१६७॥

अर्थ—जीवके द्वारा किया हुआ जो रागादियुक्त भाव है वह बन्धका ही करनेवाला कहा गया है और रागादिसे विमुक्त जो ज्ञायकभाव है, वह अबन्धक कहा गया है अर्थात् जहाँ रागादिकसे कलुषित आत्माका परिणाम है, वही बन्ध होता और जहाँ अन्तरगमे रागादिककी मलिनतासे रहित ज्ञायकभाव है वहाँ बन्ध नहीं होता है ।

विशेषार्थ—इस आत्मामे निश्चयसे रागद्वेषमोहके सपर्कसे जायमान जो भाव है वे अज्ञानमय ही हैं । जिस प्रकार चुम्बक पापाणके सपर्कसे उत्पन्न भाव, लोहकी सूचीको हलन-चलन आदिरूप कार्य करनेके लिये प्रेरित करता है, उसी प्रकार वह अज्ञानमयभाव आत्माको कर्मबन्ध करनेके लिये प्रेरित करता है, अर्थात् वह आत्मामे ऐसी विभावता उत्पन्न कर देता है कि जिसका निमित्त पाकर पुद्गलद्रव्य ज्ञानावरणादिभावरूप परिणमनको प्राप्त हो जाता है । परन्तु रागादिकके भेद-ज्ञानसे जो भाव होता है, वह ज्ञायकभाव है, जिस प्रकार चुम्बक पापाणके असपर्कमे होनेवाला भाव लोहेकी सूचीको हलन-चलन आदि क्रियासे रहित रखता है, उसी प्रकार वह ज्ञायकभाव स्वभावसे ही आत्माको कर्मबन्ध करनेमे अनुत्साहरूप रखता है अर्थात् रागादिरूप विभावताके अभावमे आत्मा स्वभावस्थ रहता है, जिससे ज्ञानावरणादि कर्मोंका बन्ध नहीं हो पाता है । इससे यह सिद्धान्त प्रतिफलित हुआ कि रागादिसे मिला हुआ अज्ञानमय भाव ही कर्मके कर्तृत्वमे प्रेरक होनेसे बन्धका करनेवाला है और रागादिसे न मिला हुआ ज्ञायकभाव केवल स्वभावका प्रकट करनेवाला होनेके कारण किञ्चिन्मात्र भी बन्धका करनेवाला नहीं है ॥१६७॥

अब आत्माके रागादिकसे असंकीर्ण ज्ञायकभावका होना संभव है, यह दिखाते हैं—

पक्के फलस्सि षडिण्ण जह ण फलं वज्झण पुणो विंटे ।

जीवस्स कम्मभावे षडिण्ण पुणोदयमुवेई ॥१६८॥

अर्थ—जिस प्रकार पका हुआ फल एक बार डण्ठलसे पतित होनेपर फिर डण्ठलके साथ बन्धको प्राप्त नहीं होता, उसी प्रकार जीवका कर्मभाव अर्थात् कर्मोदयसे जायमान रागादिभाव एक बार नष्ट होनेपर फिर उदयको प्राप्त नहीं होता ।

विशेषार्थ—जिस प्रकार पका हुआ फल डण्ठलसे एक बार जुदा होनेपर डण्ठलके साथ फिर सम्बन्धको प्राप्त नहीं होता, उसी प्रकार कर्मोदयसे होनेवाला भाव एक बार जीवके भावसे जुदा होनेपर फिर जीवभावको प्राप्त नहीं होता। इस तरह रागादिकसे असकीर्ण ज्ञानमय भाव संभव है।

अनादि कालसे जीवकी रागादिरूप परिणति हो रही है। उस परिणतिसे असकीर्ण शुद्ध ज्ञायकभावरूप परिणति कभी हुई ही नहीं। इसलिये साधारण जीवको ऐसा प्रतिभास होता है कि रागादिकसे असकीर्ण शुद्ध ज्ञायकभावका होना संभव नहीं है, परन्तु ऐसी बात नहीं है। रागादिकरूप जो परिणति है, वह जीवकी स्वभाव परिणति नहीं है, किन्तु मिथ्यात्वादिक द्रव्य-कर्मके उदयमें होनेवाली विभाव परिणति है। द्रव्यकर्म अपना फल देकर अवश्य निर्जराको प्राप्त होते हैं। साता-असाता आदि द्रव्यकर्म जब अपना फल देते हैं तब सुख-दुःखका अनुभव होता है, अज्ञानी जीव उसमें हर्ष-विपाद करता हुआ नवीन कर्मबन्धको प्राप्त होता है, परन्तु ज्ञानी जीव उस कर्मफलमें हर्ष-विपाद नहीं करता। इसलिये उसके पूर्ववद्ध कर्म फल देकर निर्जरी हो जाते हैं, नवीन कर्मबन्ध नहीं होता है इस तरह ज्ञानी जीवके पूर्ववद्ध कर्मकी निर्जरा होते-होते दशम गुणस्थानके अन्तमें रागादिकभावोंको उत्पन्न करनेमें निमित्तभूत मोहनीयकर्मका अत्यन्त क्षय हो जाता है, और यह नियम है कि जिस प्रकार एक बार डण्ठलसे टूटा फल फिरसे डण्ठलके साथ सम्बन्धको प्राप्त नहीं होता, उसी प्रकार एक बार क्षयको प्राप्त हुआ कर्म जीवके साथ फिरसे सम्बन्धको प्राप्त नहीं होता। इस नियमानुसार जिस जीवके मोहनीय कर्मका अत्यन्त क्षय हो गया है उसके फिर मोहनीय कर्मका बन्ध नहीं हो सकता और जब मोहनीयकर्म नहीं रहा तब उसके उदयमें जायमान रागादि विकारीभाव कैसे रह सकेंगे? इस तरह बारहवें गुणस्थानकी प्राप्तिकालके बाद अनन्त काल तक इस भव्यात्माकी एक ज्ञायकभावरूप ही परिणति रहती है। चतुर्थ गुणस्थानसे लेकर दशम गुणस्थान तक इस जीवका ज्ञायकभाव यद्यपि रागादिकसे सकीर्ण रहता है, तो भी मिथ्यात्व और अनन्तानुबन्धीके निकल जानेसे जीवको रागादिक परिणति और ज्ञायकभावरूप परिणति इन दोनों परिणतियोंका अन्तर अनुभवमें आ जाता है। अपने-अपने पदानुसार चारित्र्यमोहका उदय होनेसे उसके रागद्वेष उत्पन्न होते हैं और उन रागद्वेषोंके सद्भावमें जो कार्य होते हैं, उन्हें भी वह करता है, तो भी ये रागादिकभाव मेरे हैं, ऐसी उसकी श्रद्धा नहीं होती, वह उस संकीर्ण दशम में भी शुद्ध ज्ञायकभावका ही अनुभव करता है ॥१६८॥

अब अमृतचन्द्रस्वामी कलशा द्वारा जीवके ज्ञानमयभावका वर्णन करते हैं—

शालिनीतच्छन्द

भावो रागद्वेषमोहैर्विना यो

जीवस्य स्याद् ज्ञाननिर्वृत्त एव ।

रुन्वन् सर्वाङ्गं द्रव्यकर्मस्रिवीधा-

नेपोऽभावः सर्वमावाप्तवाणाम् ॥११४॥

अर्थ—रागद्वेषमोहके बिना जीवका जो भाव है, वह ज्ञानसे रचा गया है अर्थात् वह ज्ञान-मय ही भाव है। वह भाव सम्पूर्ण द्रव्यकर्मके आस्रवके समुदायको रोकनेवाला है और यही भाव सम्पूर्ण भावास्रवोंके अभावरूप है।

भादार्थ—आत्मामे जो राग, द्वेष, मोहरूप भाव हैं, वे भावास्रव कहलाते हैं और उनके निमित्तसे कार्मणवर्गणारूप पुद्गलद्रव्यका जो ज्ञानावरणादिरूप परिणमन होता है, वह द्रव्यास्रव है, दशम गुणस्थानके ऊपर जीवका जो भाव होता है, वह रागद्वेषमोहसे रहित होता है, उसका वह भाव ज्ञानसे रचा जाता है, इसलिये ज्ञायकभाव कहलाता है। यह ज्ञायकभाव सर्व प्रकारके भावास्रवोके अभावस्वरूप है तथा द्रव्यकर्मके आस्रवोके समूहको रोकनेवाला है। ग्यारहवें गुणस्थानसे लेकर तेरहवें गुणस्थान तक योगके निमित्तसे एक सात्तावेदनीयका आस्रव होता है। पर स्थिति और अनुभागबन्धसे रहित होनेके कारण उसकी यहाँ विवक्षा नहीं की गई है ॥११४॥

आगे ज्ञानीके द्रव्यास्रवका अभाव है, यह दिखाते हैं—

पुढवीपिंडसमाणा पुव्वणिबद्धा दु पच्चया तस्स ।

कम्मसरीरेण दु ते बद्धा सव्वेपि णाणिस्स ॥१६९॥

अर्थ—उस ज्ञानी जीवके पहलेकी अज्ञानावस्थामे बँधे हुए जो प्रत्यय—कर्म हैं, वे पृथिवीके पिण्डके समान हैं। ज्ञानी जीवके वे सभी प्रत्यय कार्मणशरीरके साथ बँधे हुए हैं, जीवके साथ नहीं।

भावार्थ—निश्चयसे जो पहले एक अज्ञानभावके ही द्वारा बँधे हुए मिथ्यात्व, अविरति, कपाय और योग नामक द्रव्यास्रवस्वरूप प्रत्यय हैं, वे ज्ञानी जीवके लिये पृथक् द्रव्यस्वरूप, अचेतन पुद्गलद्रव्यके परिणाम होनेसे पृथिवीके पिण्डके समान हैं तथा वे सभी प्रत्यय स्वभावसे ही कार्मणशरीरके साथ बँधे हुए हैं, जीवके साथ नहीं। अतः ज्ञानी जीवके द्रव्यास्रवका अभाव है, यह स्वभावसे ही सिद्ध है ॥१६९॥

इसी अभिप्रायको कलगा द्वारा प्रकट करते हैं—

उपजातिछन्द

भावास्रवाभावमय प्रपन्नो द्रव्यास्रवेम्यः स्वत एक भिन्नः ।

ज्ञानीः सदा ज्ञानमयैकभावो निरास्रवो ज्ञायक एक एव ॥११५॥

अर्थ—यह ज्ञानी जीव भावास्रवके अभावको प्राप्त हुआ है। इसलिये द्रव्यास्रवसे स्वयमेव भिन्न है। क्योंकि ज्ञानी सदा एक ज्ञानमय भावसे ही युक्त रहता है। अतः वह निरास्रव है और एक ज्ञायक ही है।

भावार्थ—ज्ञानी जीव, रागादिकका अभाव होनेसे भावास्रवके अभावको प्राप्त हुआ है और पुद्गलद्रव्यके परिणमनरूप होनेके कारण द्रव्यास्रवसे अपने आप भिन्न है ही, इस तरह ज्ञानी जीव दोनो प्रकारके आस्रवोसे रहित होता हुआ एक ज्ञायक ही रहता है तथा सदा एक ज्ञानमय-भावका ही धारक होता है। ज्ञानी जीवकी यह निरास्रवदशा दशमगुणस्थानके बाद तो पूर्णरूपसे वनती है और चतुर्थादि गुणस्थानोमे अपने-अपने पदानुसार यथा कथञ्चित् सभवती है ॥११५॥

अब ज्ञानी निरास्रव कैसे है ? यह दिखाते हैं—

चहुविह अणेयमेयं वंधंते णाणदंसणगुणेहिं ।

समये समये जह्मा तेण अवंधो त्ति णाणी दु ॥१७०॥

अर्थ—जिस कारण पूर्वमे निरूपण किये गये जो मिथ्यात्व, अविरमण, कषाय और योगरूप चार द्रव्यास्रव हैं, वे ज्ञानदर्शन गुणोके द्वारा समय समयमे अनेक भेदोको लिये हुए कर्मोको बाँधते हैं। इसलिये ज्ञानी अबन्ध है, ऐसा कहा गया है।

विशेषार्थ—ज्ञानीके पहलेसे ही आस्रव-भावनाका अभिप्राय नहीं है। इसलिये वह निरास्रव ही है। फिर भी उसके द्रव्यप्रत्यय जो प्रत्येक समय अनेक प्रकारके पुद्गलकर्मको बाँधते हैं, उसमे ज्ञानगुणका परिणाम ही कारण है।^१ तात्पर्य यह है कि जब द्रव्यप्रत्यय उदयमे आते हैं तब वे जीवके ज्ञानदर्शनगुणोको रागादिक अज्ञानभावरूप परिणामा देते हैं, उस समय रागादिक अज्ञानभावरूप परिणत ज्ञानदर्शनगुण बन्धके कारण होते हैं, वास्तवमे रागादिक-अज्ञानभावरूप परिणत ज्ञानदर्शनगुण अज्ञान ही कहलाते हैं। इस तरह पूर्ववद्ध द्रव्यप्रत्यय ही ज्ञानदर्शनगुणको रागादिक अज्ञानभावरूप परिणत करके नवीन कर्मोको बाँधते हैं। इसलिये परमार्थसे ज्ञानी अबन्धक ही है ॥१७०॥

आगे ज्ञानगुणका परिणाम बन्धका कारण किस तरह है, यह दिखाते हैं—

जद्धा दु जहण्णादो णाणगुणादो पुणो वि परिणमदि ।
अण्णत्तं णाणगुणो तेण दु सो बंधगो भण्णिदो ॥१७१॥

अर्थ—जिस कारण ज्ञानगुण, जघन्यज्ञानगुणसे फिर भी अन्यरूप परिणमता है। इस कारण वह ज्ञानगुण कर्मबन्धका करने वाला कहा गया है।

विशेषार्थ—जब तक ज्ञानगुणका जघन्यभाव है तब तक अन्तर्मुहूर्तमे परिणमनशील होनेसे उसका वार-वार अन्य भावरूप परिणमन होता रहता है और वह अन्यभावरूप परिणमन यथाख्यातचारित्रकी अवस्थाके नीचे अवश्यभावी रागका सद्भाव होनेसे बन्धका हेतु ही होता है।

क्षयोपशमज्ञान एक ज्ञेयपर अन्तर्मुहूर्त ही स्थिर रहता है, पश्चात् ज्ञेयान्तरका अवलम्बन करता है। इसका मूल कारण मोहोदय है, जो एक ज्ञेयसे ज्ञेयान्तरमे भ्रमण कराता है। अतएव यथाख्यातचारित्रके पहले रागादिकका सद्भाव होनेसे उस ज्ञानके परिणमनको जघन्य कहा गया है तथा बन्धका कारण भी कहा है। परमार्थदृष्टिसे क्षयोपशमज्ञान न तो बन्धका कारण है और न अबन्धका कारण है। रागादिभावोका सद्भाव ही बन्धका कारण है। ग्यारहवें, बारहवें गुणस्थानमे क्षयोपशमज्ञान भी मोहका अभाव होनेसे बन्धका कारण नहीं है ॥१७१॥

यदि ऐसा है तो ज्ञानी निरास्रव किस प्रकार हुआ ? इसका उत्तर स्वयं आचार्य देते हैं—

दंसणणाणचरित्तं जं परिणमदे जहण्णभावेण ।
णाणी तेण दु बज्झदि पुग्गलकम्मणेण विविहेण ॥१७२॥

१ दर्शनज्ञानगुणो कथं बन्धकारणभूती भवतः ? इति चेत्, अयमत्र भाव —द्रव्यप्रत्यया उदयमागता सन्तो जीवस्य ज्ञानदर्शनगुणद्वय रागाद्यज्ञानभावेन परिणमयन्ति । तदा रागाद्यज्ञानभावरूपपरिणत ज्ञानदर्शनगुणद्वय बन्धकारण भवति । वस्तुतस्तु रागाद्यज्ञानभावेन परिणत ज्ञानदर्शनगुणद्वय अज्ञानमेव भण्यते ।

अर्थ—जिस कारण दर्शनज्ञान और चारित्र्य जघन्यभावसे परिणमन करते हैं, उस कारण ज्ञानी अनेक प्रकारके पुद्गलकर्मोंसे बँधता है ।

विशेषार्थ—वास्तवमें जो ज्ञानी है, उसके अभिप्रायपूर्वक रागद्वेषमोहरूप आस्रवभावोंका अभाव हो जाता है । इसलिये वह निरास्रव ही है । किन्तु वह ज्ञानी भी जब तक ज्ञानको सर्वोत्कृष्टरूपसे देखने, जानने और अनुचरण करनेमें अशक्त होता हुआ जघन्यभावसे ही ज्ञानको देखता, जानता और अनुचरता है तबतक उसके भी जघन्यभावकी अन्यथा अनुपपत्तिके कारण अनुमान किये गये अबुद्धिपूर्वक रागादिक भावोंका सद्भाव होनेसे पुद्गलकर्मका बन्ध होता रहता है । अतएव तबतक ज्ञान देखने, जानने और अनुचरण करनेके योग्य है जबतक कि उसका जितना पूर्णभाव है उतना अच्छी तरह देख लिया जाता है, जान लिया जाता है और अनुचरित कर लिया जाता है । तदनन्तर साक्षात् ज्ञानी हुआ सब प्रकारसे निरास्रव ही होता है । उक्त कथनका तात्पर्य यह है कि यथाख्यातचारित्र्यकी दशामे जब दर्शनज्ञानचारित्र्यका उत्कृष्ट परिणमन होता है तब ज्ञानी सब प्रकारसे निरास्रव ही है और यथाख्यातचारित्र्यसे नीचेकी अवस्थामे जब दर्शनज्ञानचारित्र्यगुणका जघन्य परिणाम होता है तब उससे अल्प आस्रव होता है । परन्तु वह आस्रव स्वभावकृत न होकर रागादिविभावकृत होता है । इसलिये उस समय भी स्वभावकी अपेक्षा ज्ञानी निरास्रव ही कहा जाता है ॥१७२॥

आगे इसी अभिप्रायको कलशा द्वारा प्रकट करते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

सन्यस्थनिजबुद्धिपूर्वमनिश रागं समग्र स्वय

वार वारमबुद्धिपूर्वमपि त जेतु स्वशक्ति स्पृशन् ।

उच्छिन्दन् परिवृत्तिमेव सकला ज्ञानस्य पूर्णो भव-

न्नात्मा नित्यनिरास्रवो भवति हि ज्ञानी यदा स्यात्तदा ॥११६॥

अर्थ—जब ज्ञानी आत्मा निजबुद्धिपूर्वक आनेवाले समस्त रागको अपने आप निरन्तर, दूर करता है और अबुद्धिपूर्वक आनेवाले रागको भी जीतनेके लिये बार-बार अपनी शक्तिका स्पर्श करता है तथा ज्ञानकी समस्त विकल्परूप परिणतिका उच्छेद करता हुआ पूर्ण होता है अर्थात् दर्शनज्ञानचारित्र्यकी उत्कृष्ट दशाको प्राप्त होता है तब सदाके लिये निरास्रव हो जाता है ॥११६॥

अब आगेकी गाथाओकी भूमिकाके लिये प्रश्नरूप कलशा कहते हैं—

मर्वस्यामेव जीवन्त्या द्रव्यप्रत्ययसन्तती ।

कुतो निरास्रवो ज्ञानी नित्यमेवेति चेन्मति ॥११७॥

अर्थ—अब यहाँ आशंका होती है कि ज्ञानी जीवके जब सम्पूर्ण द्रव्यप्रत्ययोंकी सन्तति विद्यमान है तब वह नित्य ही निरास्रव कैसे हो सकता है ॥११७॥

आगे इस आशंकाका उत्तर कहते हैं—

सर्वे पुञ्चणिवद्धा दु पञ्चया संति सम्मदिट्ठस्स ।

उवभोगप्पाओगं वंघंते कम्मभावेण ॥१७३॥

संति दु गिरुवभोज्जा वाला इत्थी जहेव पुरिसस्स ।
 वंघदि ते उवभोज्जे तरुणी इत्थी जह णरस्स ॥१७४॥
 होदूण गिरुवभोज्जा तह वंघदि जह हवति उवभोज्जा ।
 सत्तट्ठविहा भूदा णाणावरणादिभावेहिं ॥१७५॥
 एदेण कारणेण दु सम्मादिट्ठी अवंघगो होदि ।
 आसवभावाभावे ण पच्चया वंघगा भणिदा ॥१७६॥

(चतुष्कम्)

अर्थ—यद्यपि सम्यग्दृष्टि जीवके पूर्वमे बाँधे हुए सभी मिथ्यात्व आदि प्रत्यय विद्यमान हैं तथापि विपाकावस्था द्वारा उपभोगमे आनेपर ही वे रागदि भावोंसे नवीन कर्मोंको बाँधते हैं । जिस प्रकार बाला स्त्री जबतक निरुपभोग्य रहती है तबतक वह पुरुषको स्नेहपाशसे नहीं बाँधती, परन्तु वही स्त्री तरुणी होकर जब उपभोगके योग्य हो जाती है तब पुरुषको स्नेहपाशसे बाँध लेती है । इसी प्रकार मिथ्यात्वादि प्रत्यय जबतक निरुपभोग्य रहते हैं अर्थात् विपाकावस्थाको प्राप्त नहीं होते हैं तबतक वे बन्ध नहीं करते, परन्तु जब निरुपभोग्य रहकर पीछे विपाकावस्थामे आनेसे उपभोग्य हो जाते हैं तब वे रागादिभावोंके द्वारा सात या आठ प्रकारके ज्ञानावरणादिकर्मोंको बाँधने लगते हैं अर्थात् जब आयु कर्मके वधका अवसर होता है तब आठ कर्मोंको और उसके अनवसारमे सात कर्मोंको बाँधने लगते हैं । इसी कारणसे सम्यग्दृष्टि जीव अबन्धक होता है, क्योंकि रागादिरूप जो आस्रवभाव है उनके अभावमे प्रत्यय बन्धक नहीं कहे गये हैं ।

विशेषार्थ—जैसे तत्कालकी विवाही बालस्त्री पहले तो उपभोग योग्य नहीं होती परन्तु वही स्त्री जब तरुणावस्थाको प्राप्त हो जाती है तब उपभोग योग्य होनेसे पुरुषको अपने प्रेमपाशमे बाँधकर नाना प्रकारके बन्धनमे डाल देती है । इसी प्रकार पहले बाँधे हुए कर्म जबतक सत्तामे विद्यमान रहते हैं तबतक भोगने योग्य न होनेसे नवीन बन्धके कारण नहीं होते । परन्तु पीछे चलकर आवाधा काल पूर्ण होनेपर जब उदयावलीमे आनेसे उपभोगके योग्य हो जाते हैं तब वे उपभोगके अनुरूप नवीन पुद्गलकर्मका बन्ध करने लगते हैं । इस तरह सत्तामे विद्यमान जो प्रत्यय हैं वे कर्मोदयके कार्यस्वरूप जीवके रागादि भावोंके सद्भावसे ही नवीन बन्ध करते हैं । इससे यह सिद्धान्त प्रतिफलित हुआ कि यदि ज्ञानी जीवके पहलेके बाँधे हुए द्रव्यप्रत्यय हैं, तो रहे, फिर भी वह निरास्रव ही है क्योंकि कर्मोदयके कार्यभूत रागद्वेषमोहरूप आस्रवभावके अभावमे द्रव्यप्रत्यय बन्धके कारण नहीं हैं ॥१७३॥१७४॥१७५॥१७६॥

यही भाव कलशा द्वारा प्रकट करते हैं—

मालिनीछन्द

विजहति न हि सत्ता प्रत्ययाः पूर्ववद्धा
 समयमनुसरन्तो यद्यपि द्रव्यरूपा ।

तदपि सकलरागद्वेषमोहव्युदासा-
द्वतरति न जातु ज्ञानिन कर्मबन्ध' ॥११८॥

अर्थ—यद्यपि पहलेके बँधे हुए द्रव्यप्रत्यय समयका अनुसरण करते हुए अर्थात् उदयावलीमे आनेके कालकी प्रतीक्षा करते हुए सत्ताको नही छोडते हैं तथापि समस्त रागद्वेषमोहका अभाव हो जानेसे अथवा उनके स्वामित्वका अभिप्राय निकल जानेसे ज्ञानी जीवके कभी कर्मबन्ध नही होता ॥११८॥

अनुष्टुप्छन्द

रागद्वेषविमोहाना ज्ञानिनो यदसंभव ।

तत एव न बन्धोऽस्य ते हि बन्धस्य कारणम् ॥११९॥

अर्थ—क्योकि ज्ञानी जीवके राग, द्वेष और मोहका अभाव रहता है, इसीलिये उसके बन्ध नही होता । वास्तवमे बन्धके कारण राग, द्वेष और मोह ही हैं ॥११९॥

आगे यही भाव गाथाओमे प्रकट करते हैं—

रागो दोसो मोहो य आसव्वा णत्थि दम्मदिट्ठिस्स ।

तद्धा आसवभावेण विणा हेदू ण पच्चया होंति ॥१७७॥

हेदू चदुन्वियप्पो अट्ठवियप्पस्स कारणं भणिदं ।

तेसिं पि य रागादी तेसिमभावे ण बज्झांति ॥१७८॥

अर्थ—सम्यग्दृष्टि जीवके रागद्वेषमोहरूप आस्रव नही हैं, इसलिये आस्रवभावके अभावमे द्रव्यप्रत्यय बन्धके कारण नही हैं । वे मिथ्यात्वादि चार प्रत्यय आठ प्रकारके कर्मके कारण कहे गये है और उन प्रत्ययोके भी कारण रागादिक कहे गये हैं । सम्यग्दृष्टिके रागादि परिणामोके अभावमे कर्मबन्ध नही होता है ।

विशेषार्थ—सम्यग्दृष्टि जीवके रागद्वेषमोहभाव नही होते हैं । अन्यथा सम्यग्दृष्टिपन ही नही हो सकता । उन रागद्वेषमोहके अभावमे द्रव्यप्रत्यय पुद्गलकर्मकी हेतुताको नही धारण करते हैं क्योकि द्रव्यप्रत्ययोमे जो पुद्गलकर्मकी हेतुता है वह रागादिभावहेतुक है अर्थात् रागादिक भावोंके रहते हुए ही द्रव्यप्रत्यय नवीन पुद्गलकर्मका बन्ध करते हैं । क्योकि हेतुके अभावमे कार्य नही होता, ऐसी प्रतीति आबाल-गोपाल प्रसिद्ध है । अतः ज्ञानी जीवके बन्ध नही है ।

यहाँ चर्चा यह चल रही है कि जब सम्यग्दृष्टि जीवके सत्तामे द्रव्यप्रत्यय विद्यमान हैं तब वह बन्धरहित कैसे होता है ? इसके उत्तरमे कहा गया है कि द्रव्यप्रत्यय सत्तामे रहने मात्रसे बन्ध के कारण नही होते, किन्तु उदयावलीमे आनेपर जब रागादिक भाव होते हैं तब उनके द्वारा वे बन्धके कारण होते हैं । इस तरह द्रव्यप्रत्ययोमे पुद्गलकर्मके प्रति जो कारणपन है उसमे रागादिक-भाव कारण पडते हैं और सम्यग्दृष्टि जीवके इन रागादिक भावोका अभाव है, इसलिये उसके बन्धका अभाव कहा गया है ॥१७७॥१७८॥

अब बन्धसे रहित शुद्ध आत्मतत्त्वका अवलोकन कौन करते हैं ? यह बताते हुए शुद्धनयकी महिमाका गान कलगा द्वारा करते हैं—

वसन्ततिलकाछन्द

अध्यास्य शुद्धनयमुद्धतवोवचिह्न-

मेकाउयमेव कलयन्ति सदैव ये ते ।

रागादिमुक्तमनस सतत भवन्त

पश्यन्ति बन्धविधुरं समयस्य सारम् ॥१२०॥

अर्थ—जो महानुभाव उद्धत ज्ञानरूपी चिह्नसे युक्त शुद्धनयको अगीकारकर निरन्तर एकाग्रताका ही अभ्यास करते हैं वे रागादि निर्मुक्त चित्तवाले होते हुए सदा बन्धसे रहित समयसार—शुद्धात्मस्वरूपका अवलोकन करते हैं ॥१२०॥

आगे शुद्धनयसे च्युत होनेवाले पुरुषोकी अवस्थाका वर्णन करते हैं—

प्रच्युत्य शुद्धनयत पुनरेव ये तु

रागादियोगमुपयान्ति विमुक्तवोधाः ।

ते कर्मबन्धमिह विभ्रति पूर्ववद्ध-

द्रव्यास्रवैः कृतविचित्रविकल्पजालम् ॥१२१॥

अर्थ—जो पुरुष शुद्धनयसे च्युत होकर अज्ञानी होते हुए फिरसे रागादिके साथ सम्बन्धको प्राप्त होते हैं वे पूर्ववद्ध द्रव्यास्रवोंके द्वारा नानाप्रकारके विकल्पजालको उत्पन्न करनेवाले कर्म-बन्धको धारण करते हैं ॥१२१॥

आगे दृष्टान्त द्वारा यही दिखाते हैं—

जह पुरिसेणाहारो गहिओ परिणमइ सो अणेयविहं ।

मंस-वसा-रुहिरादी भावे उयरगिसंजुत्तो ॥१७९॥

तह णाणिस्स दु पुव्वं जे वद्धा पच्चया बहुवियप्पं ।

वज्झते कम्म ते णयपरिहीणा उ ते जीवा ॥१८०॥

(जुगलम्)

अर्थ—जिस प्रकार पुरुषके द्वारा ग्रहण किया गया आहार जठराग्निसे संयुक्त होता हुआ अनेक प्रकार मांस, वसा तथा रुधिर आदि भावोत्प परिणमन करता है उन्ही प्रकार ज्ञानी जीवके पूर्ववद्ध प्रत्यय अनेक प्रकारके कर्मोंको बाँधते हैं, परन्तु उस समयवे जीव शुद्धनयसे च्युत होते हैं ।

विशेषार्थ—जिस समय ज्ञानी जीव शुद्धनयसे च्युत हो जाता है उस समय उनके रागादिक विकृत परिणामोंका सञ्जाव होनेसे पूर्वके बंधे हुए द्रव्यप्रत्यय पुद्गलजर्मके बन्धको ज्ञानावर्णादिरूप परिणमाने लगते हैं अर्थात् बन्धके कारण हो जाते हैं, क्योंकि कान्णके रहते हुए कार्यकी उत्पत्ति अनिवार्यरूपसे होती है और वह बात अप्रतिद्व भी नहीं है, क्योंकि पुरुषके द्वारा गृहीत आहारका जठराग्निके द्वारा रस, रुधिर, मांस और वसा (चर्बी) रूप परिणमन देता जाता है ॥१७९-१८०॥

अब फिर भी शुद्धनयकी महिमा दिखाते हैं—

अनुष्टुप्छन्द

इदमेवात्र तात्पर्यं हेय शुद्धनयो न हि ।

नास्ति बन्धस्तदत्यागात् तत्यागाद्बन्धएव हि ॥१२२॥

अर्थ—यहाँ यही तात्पर्य है कि शुद्धनय छोड़ने योग्य नहीं है क्योंकि उसके न छोड़नेसे बन्ध नहीं होता और उसके छोड़नेसे बन्ध नियमसे होता है ॥१२२॥

अब उसी शुद्धनयका प्रभाव दिखाते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

धीरोदारमहिम्न्यनादिनिघने बोधे निबध्नन् धृतिं

त्याज्य. शुद्धनयो न जातु कृतिभि सर्वकष. कर्मणाम् ।

तत्रस्था स्वमरीचिचक्रमचिरात्संहृत्य निर्यद् बहि.

पूर्णं ज्ञानघनौघमेकमचल पश्यन्ति शान्तं महः ॥१२३॥

अर्थ—धीर और उदार महिमावाले अनादिनिघन ज्ञानमे जो धीरताको धारण करानेवाला है तथा कर्मोंको सर्वतोभावेन निर्मूल करनेवाला है ऐसा शुद्धनय पुण्यपुरुषोंके द्वारा कदापि त्यागने योग्य नहीं है, क्योंकि उसमे स्थिर रहनेवाले ज्ञानी जीव बाह्य पदार्थोंमे जानेवाले अपनी किरणोंके समूहको शीघ्र ही समेटकर पूर्णज्ञानघन, अद्वितीय, अचल तथा शान्त तेजका अवलोकन करते हैं ॥१२३॥

आगे परमतत्त्वका अन्तरङ्गमे अवलोकन करनेवाले पुरुषके पूर्ण ज्ञान प्रकट होता है, यह कलशा द्वारा कहते हैं—

मन्दाक्रान्ताछन्द

रागादीना झगिति विगमात्सर्वतोऽप्यास्रवाणां

नित्योद्योतं किमपि परम वस्तु सपश्यतोऽन्तः ।

स्फारस्फारै स्वसविसरै प्लावयत्सर्वभावा-

नालोकान्तादचलमतुलं ज्ञानमुन्मग्नमेतत् ॥१२४॥

अर्थ—सब ओरसे रागादिक आस्रवोका शीघ्र ही विलय हो जानेके कारण जो निरन्तर प्रकाशमान किसी अनिर्वचनीय परम तत्त्वका अन्तरङ्गमे अवलोकन करता है ऐसे ज्ञानी जीवके अनन्तानन्त स्वकीयरसके समूहसे लोकपर्यन्त समस्त पदार्थोंको अन्तर्निमग्न करता हुआ अचल और अतुल्य ज्ञान प्रकट होता है ॥१२४॥

इस प्रकार आस्रवतत्त्व रङ्गभूमिसे बाहर निकल गया ।

इस तरह श्रीकुन्दकुन्दाचार्य विरचित समयप्राभृतमें आस्रवका निरूपण करनेवाले चतुर्थ अधिकारका प्रवचन पूर्ण हुआ ॥४॥

५ संवराधिकार

मोक्षमार्गका प्रथम उपयोगी अंग सवरतत्त्व है, निर्जरा तो प्रत्येक प्राणीके प्रत्येक समय होती रहती है क्योंकि 'कर्मफलानुभवन हि निर्जरा' अर्थात् कर्मका फल भोगना ही निर्जरा है। परन्तु ऐसी निर्जरा कार्यकारिणी नहीं, सवरतत्त्वके बिना निर्जराका कोई उत्कर्ष नहीं। अतः मोक्षमार्गोपयोगी सवरतत्त्वको कहते हैं।

अब सवरतत्त्वका रगभूमिमें प्रवेश होता है—

आगे श्रीअमृतचन्द्रस्वामी सवरतत्त्वकी प्राप्तिमें परम सहायक भेदविज्ञानरूप चैतन्य-ज्योतिका वर्णन करते हैं—

शाङ्खलविक्रीडितछन्द

आसंसारविरोधिसंवरजयैकान्तावल्लिप्तास्रव-

न्यक्कारात्प्रतिलब्धनित्यविजय सपादयत्संवरम् ।

व्यावृत्तं पररूपतो नियमित सम्यक्स्वरूपे स्फुर-

ज्योतिश्चिन्मयमुज्ज्वल निजरसप्राग्भारमुज्जृम्भते ॥१२५॥

अर्थ—अनादिसंसारसे अपने विरोधी संवरको विजयकर एकान्तसे मदोन्मत्त आस्रवका तिरस्कारकर जिसने नित्य विजय प्राप्त की है ऐसे संवरको प्राप्त करानेवाला, परद्रव्य तथा परद्रव्यके निमित्तसे होनेवाले भावोंसे भिन्न, अपने स्वरूपमें स्थिर, सातिशय उज्ज्वल, स्फुरायमान तथा निजरसके भारसे पूरित चैतन्यमय ज्ञानज्योति उदयको प्राप्त होती हुई विस्तारको प्राप्त होती है।

भावार्थ—संवर अनादिकालीन नहीं है किन्तु आस्रव अनादिकालीन है, यह आस्रव संवरका विरोधी है उसे उत्पन्न ही नहीं होने दिया। अतएव उसे जीतकर विजयके उल्लासमें मदावल्लिप्त हो रहा है। परन्तु जब भेदज्ञानरूपी चिन्मय ज्योतिका प्रकाश होता है तब उत्पन्न हुआ संवर आस्रवका तिरस्कारकर स्थायी विजयको प्राप्त करता है। वह भेदज्ञानरूपी चिन्मय ज्योति, कर्म-नोकर्मरूप पुद्गलद्रव्यसे तथा उनके निमित्तसे जायमान रागादिक चिदाभासोंसे आत्माको पृथक् करती है, अत्यन्त उज्ज्वल है और आत्मिक रससे परिपूर्ण है। जब इस ज्योतिका उदय हो जाता है तभी संवरकी प्राप्ति होती है। इसलिये सर्वप्रथम उसीकी महिमाका गान किया गया है ॥१२५॥

अब प्रथम ही समस्त कर्मोंके संवरका परम उपाय जो भेदविज्ञान है उसकी प्रशंसा करते हैं—

उवओए उवओगो कोहादिसु णत्थि को वि उवओगो ।

कोहे कोहो चेव हि उवओगे णत्थि खलु कोहो ॥१८१॥

अट्ठवियप्पे कम्ममे णोकम्ममे चावि णत्थि उवओगो ।

उवओगद्धि य कम्मं णोकम्मं चावि णो अत्थि ॥१८२॥

एयं तु अविवरीदं णाणं जइया उ होदि जीवस्स ।

तइया ण किंचि कुव्वदि भावं उवओगसुद्धप्पा ॥१८३॥

(त्रिकलम्)

अर्थ—उपयोगमे उपयोग है, क्रोधादिकमे कोई भी उपयोग नहीं है, निश्चयसे क्रोधमे ही क्रोध है, उपयोगमे क्रोध नहीं है, आठ प्रकारके कर्ममे तथा शरीररूप नोकर्ममे उपयोग नहीं है और उपयोगमे कर्म तथा नोकर्म नहीं है । इस प्रकारका सम्यग्ज्ञान जब जीवको हो जाता है तब उपयोगसे शुद्ध आत्मावाला अर्थात् शुद्धोपयोगरूप होता हुआ यह जीव कुछ भी भाव—क्रोधादि विकृतभाव नहीं करता है ।

विशेषार्थ—निश्चयसे कोई द्रव्य किसी अन्य द्रव्यका नहीं होता, क्योंकि दोनो द्रव्योंके भिन्न-भिन्न प्रदेश होनेसे एक सत्ता नहीं हो सकती । अतः एकद्रव्यका अन्यके साथ आधाराधेय सम्बन्ध नहीं होता । इस कारण द्रव्यका स्वरूपमे प्रतिष्ठित होना ही उसका आधाराधेय सम्बन्ध है । इसलिये ज्ञान, जाननरूप क्रियामे प्रतिष्ठित है क्योंकि जाननरूप क्रिया, ज्ञानसे अभिन्न होनेके कारण ज्ञानमे ही रह सकती है । तथा क्रोधादिक क्रोधनरूप क्रियामें प्रतिष्ठित है क्योंकि क्रोधनरूप क्रिया क्रोधादिकोसे अभिन्न होनेके कारण क्रोधादिकोमे ही हो सकती है । क्रोधादिक भावोमे, ज्ञानावरणादिक कर्मोमे तथा शरीरादिक कर्मोमे ज्ञान नहीं है और न ज्ञानमें क्रोधादिकभाव, ज्ञानावरणादिक कर्म तथा शरीरादिक नोकर्म ही हैं क्योंकि इनका स्वरूप परस्परमे अत्यन्त भिन्न है इसीसे इनके परस्परमे परमार्थसे आधाराधेयभाव नहीं है । जैसे ज्ञानका जाननपन स्वरूप है वैसे क्रुद्धता स्वरूप नहीं है, इसी तरह क्रोधका जैसे क्रुद्धता स्वरूप है वैसे जाननपन स्वरूप नहीं है, ऐसी ही व्यवस्था है । इससे विपरीत व्यवस्था करनेको कोई भी समर्थ नहीं, क्योंकि जानपनरूप और क्रोधपनरूप क्रिया, भावभेदसे भिन्न-भिन्न है, तथा इन क्रियाओमे स्वरूपभेद भी है, इससे यह भिन्न-भिन्न वस्तुएँ हैं । इसीसे ज्ञान और अज्ञानका परस्परमे आधाराधेयभाव नहीं है । यही बात दृष्टान्त द्वारा दिखाते हैं—जैसे आकाश नामक एकद्रव्य है, उसके आधाराधेयभावपर विचार कीजिये । आकाशसे भिन्न कोई महान् पदार्थ नहीं है जिसके आश्रय यह रहे, अतः आकाश ही आधार और आकाश ही आधेय है । इसी तरह ज्ञान ही आधार और ज्ञान ही आधेय है । इसी प्रकार क्रोधादिकमे भी यह नियम है । इस तरह साधु रीतिसे भेदज्ञानकी सिद्धि निर्विवाद है । इस पद्धतिसे जब इस भेदज्ञानमें विपरीतज्ञानकी कणिका भी नहीं रहती तब यह अविचलरूपसे स्थिर हो जाता है । उस कालमे यह ज्ञान शुद्धोपयोगमय आत्मरूप होता हुआ राग-द्वेष-मोहभावको नहीं करता है । अतएव इसी भेदज्ञानके बलसे शुद्ध आत्माकी उपलब्धि होती है और शुद्ध आत्माकी उपलब्धिसे राग-द्वेष-मोहके अभावरूप सवर होता है ॥१८१-१८३॥

अब अमृतचन्द्रस्वामी कलशाके द्वारा इसी भेदज्ञानका वर्णन करते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

चैद्रूप्य जडरूपता च दधतो. कृत्वा विभागं द्वयो-

रन्तर्दारुणदारणेन परितो ज्ञानस्य रागस्य च ।

भेदज्ञानमुदेति निर्मलमिदं मोदध्वमध्यासिता.

शुद्धज्ञानधर्माधमेकमधुना सतो द्वितीयच्युता ॥१२६॥

अर्थ—ज्ञान चैतन्यरूपताको धारण करता है और राग पुद्गलके निमित्तसे उत्पन्न होनेके कारण जडरूपताको धारण करता है । इस प्रकार इन दोनोंके बीचमे तीक्ष्ण छैनीके द्वारा विभाग करके निर्मल भेदज्ञान उत्पन्न होता है । सो हे सत्पुरुषो ! रागादिसे च्युत होकर इस समय शुद्ध-ज्ञानधनस्वरूप इस एक भेदज्ञानका आश्रय कर आनन्दका अनुभव करो ॥१२६॥

अब भेदविज्ञानसे ही शुद्धात्माकी उपलब्धि किस तरह होती है, यह कहते हैं—

जह कणयमग्गितवियं पि कणयहावं ण तं परिच्चयइ ।

तह कम्मोदयतविदो ण जहदि णाणी उ णाणित्तं ॥ १८४॥

एवं जाणइ णाणी अण्णाणी मुणदि रायमेवादं ।

अण्णाणतमोच्छण्णो आदसहावं अयाणंतो ॥१८५॥

(युग्मम्)

अर्थ—जिस प्रकार अग्निसे तपाया हुआ भी सुवर्ण अपने सुवर्णपनको नहीं छोड़ता है उसी प्रकार कर्मोदयसे तपाया हुआ भी ज्ञानी अपने ज्ञानीपनको नहीं छोड़ता है, ऐसा ज्ञानी जानता है । परन्तु अज्ञानरूपी अन्धकारसे आच्छादित हुआ अज्ञानी आत्मस्वभावको नहीं जानता हुआ रागको ही आत्मा मानता है ।

विशेषार्थ—क्योंकि जिस जीवके पूर्वोक्त रीतिसे भेदविज्ञान हो गया है वही जीव भेदविज्ञानके सद्भावसे ज्ञानी होता हुआ इस प्रकार जानता है कि जिस प्रकार सुवर्ण प्रचण्ड अग्निसे तपाये जानेपर भी अपने सुवर्णस्वभावको नहीं त्यागता है उसी प्रकार ज्ञानी जीव तीव्र कर्मविपाकसे युक्त होनेपर भी अपने ज्ञानस्वरूपको नहीं त्यागता है, क्योंकि “हजारो कारणोंके द्वारा भी किसीका स्वभाव छुड़ाया नहीं जा सकता ।” यदि छुड़ाया जाने लगे तो उस स्वभावमात्र वस्तुका ही उच्छेद हो जावेगा, सो होता नहीं, क्योंकि सत् पदार्थका नाश होना असंभव है । इसी प्रकार ऐसा जानता हुआ ज्ञानी मनुष्य कर्मसे आक्रान्त होनेपर भी न राग करता है, न द्वेष करता है और न मोह करता है किन्तु केवल आत्माको ही प्राप्त होता है और जिस जीवके पूर्व कथित भेदविज्ञान नहीं है वह उसके अभावसे अज्ञानी होता हुआ अज्ञानान्धकारसे आच्छादित होनेके कारण चैतन्य चमत्कारमात्र आत्मस्वभावको न जानता हुआ रागको ही आत्मा मानकर राग करता है, द्वेष करता है तथा मोह करता है तथा शुद्ध आत्माको नहीं प्राप्त होता है । इससे सिद्ध हुआ कि भेदविज्ञानसे ही शुद्धात्माकी उपलब्धि होती है ॥१८४॥१८५॥

अब शुद्धात्माकी उपलब्धिसे ही संवर किस प्रकार होता है, यह कहते हैं—

सुद्धं तु वियाणंतो सुद्धं चेवप्पयं लहदि जीवो ।

जाणंतो दु असुद्धं असुद्धमेवप्पयं लहइ ॥१८६॥

अर्थ—शुद्ध आत्माको जाननेवाला जीव शुद्ध ही आत्माको प्राप्त होता है और अशुद्ध आत्माको जाननेवाला जीव अशुद्ध ही आत्माको प्राप्त होता है ।

विशेषार्थ—निश्चयसे जो जीव नित्य ही अखण्ड धारावाही ज्ञानके द्वारा शुद्ध आत्माकी उपलब्धि करता रहता है वह 'ज्ञानमय भावसे ज्ञानमय ही भाव होता है' ऐसा नियम होनेसे नवीन कर्मोंके आस्रवमे निमित्तभूत रागद्वेषमोहकी सत्तानका निरोध हो जानेसे शुद्ध ही आत्माको प्राप्त होता है और जो नित्य ही अज्ञानके द्वारा अशुद्ध आत्माकी उपलब्धि करता रहता है वह, 'अज्ञानमय भावसे अज्ञानमय ही भाव होता है' ऐसा नियम होनेसे नवीन कर्मोंके आस्रवमे निमित्तभूत रागद्वेषमोहकी सन्तानका निरोध न होनेके कारण अशुद्ध ही आत्माको प्राप्त होता है । अतः शुद्धात्माकी उपलब्धिसे ही संवर होता है ॥१२६॥

यही भाव कलशाके द्वारा प्रकट करते हैं—

मालिनीछन्द

यदि कथमपि धारावाहिना बोधनेन

ध्रुवमुपलभमानः शुद्धमात्मानमास्ते ।

तदयमुदयदात्माराममात्मानमात्मा

परपरिणतिरोधाच्छुद्धमेवाम्युपैति ॥१२७॥

अर्थ—यदि यह आत्मा किसी तरह धारावाहीज्ञानके द्वारा निरन्तर शुद्ध आत्माकी उपलब्धि करता हुआ स्थित रहता है तो यह जो आत्मामे ही सब ओरसे रमण कर रहा है तथा परपरिणतिके रुक जानेसे जो अत्यन्त शुद्ध है ऐसी आत्माको ही प्राप्त होता है ।

भावार्थ—यदि यह जीव बीचमे ज्ञेयान्तरका व्यवधान न देकर निरन्तर शुद्ध आत्माका ही ध्यान करता रहता है तो उसकी रागादिरूप परिणति नियमसे छूट जाती है और उसके छूट जानेपर वह निश्चल शुद्ध आत्माको ही प्राप्त होता है ॥१२७॥

अब किस प्रकार संवर होता है ? यह कहते हैं—

अप्पाणमप्पणा रुंघिऊण दोपुण्णपावजोएसु ।

दंसणणाणद्धि ठिदो इच्छाविरओ य अण्णद्धि ॥१८७॥

जो सव्वसंगमुक्को ज्ञायदि अप्पाणमप्पणो अप्पा ।

ण वि कम्मं णोकम्मं चेदा चेयेइ एयत्तं ॥१८८॥

अप्पाणं ज्ञायंतो दंसणणाणमओ अण्णमओ ।

लहइ अचिरेण अप्पाणमेव सो कम्मपविमुक्कं ॥१८९॥

(त्रिकलम्)

अर्थ—जो आत्मा आत्माके द्वारा अपने ही आत्माको पुण्य और पापरूप दो योगोंसे रोक कर दर्शन-ज्ञानमें स्थिर भावको प्राप्त हो जाता है, अन्य पदार्थोंमें इच्छाका त्याग कर देता है, सब परिग्रहसे मुक्त होकर आत्माके द्वारा स्वीय आत्माका ध्यान करता है, कर्म और नोकर्मको नहीं चिन्तता है, चेतयित्ता होकर गुण-गुणीके विभागसे रहित एक-अखण्ड आत्माका ही चिन्तन करता है और आत्माका ध्यान करता हुआ जो दर्शन-ज्ञानसे तन्मय तथा रागादिक अन्यभावोंसे अतन्मय हो जाता है वह शीघ्र ही कर्मोंसे विमुक्त आत्माको प्राप्त होता है ॥

विशेषार्थ—निश्चयसे जो आत्मा राग-द्वेष-मोहमूलक शुभ-अशुभ योगोंमें प्रवृत्ति करनेवाले अपने आत्माको आत्माके ही द्वारा दृढतर भेदविज्ञानके बलसे अत्यन्त रोककर शुद्ध दर्शन-ज्ञानस्वरूप आत्मद्रव्यमें प्रतिष्ठित करता है, समस्त परद्रव्योंकी इच्छाका परित्याग कर समस्त परिग्रहसे विमुक्त होता हुआ नित्य ही अत्यन्त निष्कम्प रहता है, कर्म-नोकर्मका किञ्चिन्मात्र भी स्पर्श न करता हुआ आत्माके द्वारा स्वकीय आत्माका ही ध्यान करता है और स्वयं सहज चेतक-ज्ञायक स्वभाव होनेसे एकत्वका ही चिन्तन करता है वह एकत्वके चिन्तनसे अत्यन्त विविक्त चैतन्य-चमत्कारमात्र आत्माका ध्यान करता हुआ शुद्ध दर्शन-ज्ञानमय आत्मद्रव्यको प्राप्त होता है तथा शुद्धात्माकी प्राप्ति होनेपर समस्त परद्रव्योंके साथ तन्मयपनका उल्लङ्घन करता हुआ शीघ्र ही सम्पूर्ण कर्मोंसे विमुक्त आत्माको प्राप्त होता है, यही सवरका प्रकार है ॥१८७॥१८८॥१८९॥

यही भाव कलशामें दिखाते हैं—

मालिनीछन्द

निजमहिमरताना भेदविज्ञानशक्त्या

भवति नियतमेषा शुद्धतत्त्वोपलम्भ ।

अचलितमखिलान्यद्रव्यदूरे स्थिताना

भवति सति च तस्मिन्नक्षय कर्ममोक्ष ॥१२८॥

अर्थ—जो भेदविज्ञानकी शक्तिसे अपने आत्मस्वरूपकी महिमामें रत हैं ऐसे ही पुरुषोंको शुद्ध आत्माका लाभ होता है तथा शुद्धात्माके लाभके अनन्तर जो अन्यद्रव्यसे सर्वदा निस्पृह रहते हैं उन्हींके कर्मका अक्षय मोक्ष होता है ॥१२८॥

आगे किस क्रमसे संवर होता है ? यह कहते हैं—

तेसिं हेऊ भणिदा अज्झवसाणाणि सव्वदरिसीहिं ।

मिच्छत्तं अण्णाणं अविरयभावो य जोगो य ॥१९०॥

हेउअभावे णियमा जायदि णाणिस्स आसवणिरोहो ।

आसवभावेण विणा जायदि कम्मस्स वि णिरोहो ॥१९१॥

कम्मसाभावेण य णोकम्माणं पि जायइ णिरोहो ।

णोकम्मणिरोहेण य संसारणिरोहणं होइ ॥१९२॥

(त्रिकलम्)

अर्थ—सर्वज्ञ भगवान्ने उन पूर्व कथित राग-द्वेष-मोहभावोंके कारण मिथ्यात्व, अज्ञान,

अविरति और योग ये चार अध्यवसान कहे हैं। ज्ञानी जीवके इन हेतुओंके अभावमे नियमसे आस्रवका निरोध हो जाता है, आस्रवभावके विना कर्मका भी निरोध हो जाता है, कर्मके निरोधसे नोकर्मका भी निरोध हो जाता है और नोकर्मके निरोधसे ससारका निरोध अनायास हो जाता है ॥

विशेषार्थ—जीवके जब तक आत्मा और कर्ममें एकत्वका अभिप्राय है तब तक उसके मिथ्यात्व, अज्ञान, अविरति और योग इन चार अध्यवसान भावोंकी सत्ता है। ये अध्यवसानभाव ही रागद्वेषमोहरूप आस्रवभावके कारण हैं, आस्रवभाव कर्मका कारण है, कर्म नोकर्मका मूल है और नोकर्म ससारका आदि कारण है। इस प्रकार यह आत्मा निरन्तर आत्मा और कर्ममें अभिन्नताके निश्चयसे मिथ्यात्व, अज्ञान, अविरति और योगसे तन्मय आत्माका अध्यवसाय करता है, उस अध्यवसायसे रागद्वेषमोहरूप आस्रवभावकी भावना करता है, और रागद्वेषमोहभावोंको अपने माननेसे इनके द्वारा कर्मका आस्रव होता है, कर्मसे नोकर्म होता है, और नोकर्मसे ससार होता है। परन्तु जब आत्माके आत्मा और कर्मका भेदविज्ञान हो जाता है तब उसके बलसे शुद्ध चैतन्यचमत्कारमय आत्माकी प्राप्ति होती है, आत्माकी प्राप्तिसे मिथ्यात्व, अज्ञान, अविरति और योगरूप, आस्रवके हेतुभूत अध्यवसानोंका अभाव होता है, इनके अभावसे रागद्वेषमोहरूप आस्रवभावका अभाव हो जाता है, इन आस्रवभावोंके अभावसे कर्मका अभाव हो जाता है, कर्मका अभाव होनेपर नोकर्मका अभाव होता है और नोकर्मके अभावसे ससारका अभाव हो जाता है। इस प्रकार यह सवरका क्रम है ॥१९०॥१९१॥१९२॥

आगे कलशा द्वारा भेदविज्ञानकी महिमा प्रकट करते हैं—

उपजातिछन्द

संपद्यते संवर एष साक्षात् शुद्धात्मतत्त्वस्य किलोपलम्भात् ।

स भेदविज्ञानत एव तस्मात्तद् भेदविज्ञानमतीव भाव्यम् ॥१२९॥

अर्थ—निश्चयकर शुद्धात्मतत्त्वके उपलम्भसे साक्षात् सवर होता है और शुद्धात्माका उपलम्भ भेदविज्ञानसे होता है। इसलिये वह भेदविज्ञान निरन्तर भावना करने योग्य है ॥१२९॥

अब भेदविज्ञान कब तक भावने योग्य है ? यह कहते हैं—

भावयेद् भेदविज्ञानमिदमच्छिन्नधारया ।

तावद्यावत्पराच्युत्वा ज्ञान ज्ञाने प्रतिष्ठते ॥१३०॥

अर्थ—यह भेदविज्ञान अविच्छिन्न रूपसे तब तक भावना करने योग्य है जब तक ज्ञान परसे च्युत होकर ज्ञानमे स्थिर नहीं हो जाता ॥१३०॥

अब भेदविज्ञान ही सिद्धपदकी प्राप्तिका कारण है, यह कहते हैं—

भेदविज्ञानत सिद्धा. मिद्धा ये किल केचन ।

तस्यैवाभावतो वद्धा वद्धा ये किल केचन ॥१३१॥

अर्थ—जो कोई सिद्धपदको प्राप्त हुए है वे सब भेदविज्ञानसे ही हुए हैं और जो कोई इस ससारमे बँधे हैं वे सब इसी भेदविज्ञानके अभावसे ही बँधे हैं ॥१३१॥

आगे सवरसे कैसा ज्ञान प्राप्त होता है ? यह कहते हैं—

सन्दाक्रान्ताछन्द

भेदज्ञानोच्छलनकलनाच्छुद्धतत्त्वोपलम्भाद्

रागग्रामप्रलयकरणात्कर्मणा सवरेण ।

विभ्रत्तोप परमममलालोकमम्लानमेकं

ज्ञान ज्ञाने नियतमुदित शाश्वतोद्योतमेतत् ॥१३२॥

अर्थ—भेदज्ञानकी प्राप्तिसे शुद्ध आत्मतत्त्वकी उपलब्धि हुई, शुद्ध आत्मतत्त्वकी उपलब्धिसे रागसमूहका प्रलय हुआ और रागसमूहके प्रलयसे कर्मोंका सवर हुआ तथा कर्मोंके सवरसे यह ऐसा ज्ञान प्रकट हुआ जो कि परम सतोषको धारण कर रहा है, निर्मल प्रकाशसे सहित है, कभी म्लान नहीं होता है, एक है, ज्ञानमे स्थिर रहता है, और नित्य ही उद्योतरूप रहता है ।

भावार्थ—अनादिकालसे यह जीव अज्ञानवश नानाप्रकारके दुखोंसे आकीर्ण ससारमे भ्रमता हुआ आकुलताका पात्र रहता है । परन्तु जब इस जीवका ससार अल्प रह जाता है तब पहले इसे अज्ञानका अभाव होनेसे स्वपरका भेदज्ञान होता है, तदनन्तर उसीका निरन्तर अभ्यास करता है, पश्चात् उस दृढ अभ्यासकी सामर्थ्यसे शुद्ध आत्मतत्त्वकी उपलब्धि होती है, अनन्तर उस शुद्ध आत्माके बलसे रागादिकरूप विभावभावोंके समुदायका नाश हो जाता है और रागादिकोंके नाशसे कर्मोंका बन्ध न होकर सवर होता है । तदनन्तर परम सतोषको धारण करनेवाले ऐसे ज्ञानका उदय होता है जिसका प्रकाश अत्यन्त निर्मल है, जो अम्लान है, एक है, ज्ञानमे ही स्थिर है, और नित्य उद्योतसे सहित है । अर्थात् क्षायोपशमिक ज्ञानमे यह सब विशेषताएँ नहीं थी, जो अब केवलज्ञानमे प्रकट हुई हैं ॥१३२॥

इस तरह संवर रगभूमिसे बाहर निकल गया ।

इस तरह श्रीकुन्दकुन्दाचार्य विरचित समयप्राभृतमें संवरतत्त्वका वर्णन करनेवाले पञ्चम अधिकारका प्रवचन पूर्ण हुआ ॥५॥

६ निर्जराधिकार

अनन्तर निर्जराका प्रवेश होता है—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

रागाद्यास्रवरोधतो निजधुरां धृत्वा पर संवर.

कर्मागामि समस्तमेव भरतो दूरान्निरुन्धन् स्थित. ।

प्राग्वद्ध तु तदेव दग्धुमधुना व्याजृम्भते निर्जरा

ज्ञानज्योतिरपावृत न हि यतो रागादिभिर्मूर्च्छति ॥१३३॥

अर्थ—उधर रागादिक आस्रवोके रुकनेसे निजधुराको धारणकर उत्कृष्ट सवर, आगामी सभी कर्मोंको अपने अतिशयसे दूरसे ही रोकता हुआ स्थित था, इधर अब पहलेके बँधे हुए कर्मोंको जलानेके लिये निर्जरारूप अग्नि विस्तारको प्राप्त हो रही है। इस तरह संवर और निर्जराके द्वारा ज्ञानज्योति इस प्रकार प्रकट होती है कि जिससे वह रागादिकके द्वारा फिरसे मूर्च्छित नहीं होती।

भावार्थ—राग-द्वेष आदिक आस्रवको रोककर जब सवर अपनी पूर्ण शक्तके साथ प्रकट होता है तब वह अपनी सामर्थ्यसे आगामी कर्मोंको दूरसे रोक देता है अर्थात् सवरके होनेपर आगामी कर्मोंका आगमन रुक जाता है। और पहलेके बँधे हुए जो कर्म सत्तामे रहते हैं उन्हें नष्ट करनेके लिये निर्जरा आगे आती है। इस तरह सवरपूर्वक निर्जराके होनेपर इस जीवके वह ज्ञानज्योति—वह वीतराग विज्ञानता प्रकट होती है कि जो फिरसे रागादिकसे मूर्च्छित नहीं होती ॥१३३॥

आगे सम्यग्दृष्टिकी सभी प्रवृत्तियाँ निर्जराका निमित्त हैं, यह कहते हैं—

उपभोगमिदियेहिं दब्बाणमचेदणाणमिदराणं ।

जं कुणदि सम्मदिट्ठी तं सच्चं णिञ्जरणिमित्तं ॥१९३॥

अर्थ—सम्यग्दृष्टि चेतन और अचेतन पदार्थोंका इन्द्रियोंके द्वारा जो उपभोग करता है वह सब निर्जराका ही कारण होता है।

विशेषार्थ—रागरहित मनुष्यका उपभोग निर्जराके लिये ही होता है, और रागादिकभावोंके सद्भावसे मिथ्यादृष्टिजीवके जो चेतन-अचेतन द्रव्योंका उपभोग है वह बन्धका ही निमित्त है। वही उपभोग रागादिकभावोंका अभाव होनेसे सम्यग्दृष्टि जीवके निर्जराका ही निमित्त होता है। इस कथनसे यहाँ द्रव्यनिर्जराका स्वरूप कहा गया है।

सम्यग्दर्शनकी महिमा वचनके अगम्य हैं, सम्यग्दर्शन होते ही गुणश्रेणी निर्जराका प्रारम्भ हो जाता है। सम्यग्दृष्टि जीव इन्द्रियोंके द्वारा जो चेतन-अचेतन द्रव्योका उपभोग करता है उसमे उसकी अन्तरगसे विरक्ति रहती है। चारित्रमोहके उदयकी बलवत्तासे वह विषयोके उपभोगमे प्रवृत्त होता है। पर अन्तरग उसका उस ओरसे विरक्त ही होता है। यही कारण है कि सम्यग्दृष्टि-जीवके कर्म, विपाकावस्था आनेपर अपना फल देकर खिर तो जाते हैं, पर नवीन बन्धके कारण नहीं बनते ॥१९३॥

अब भावनिर्जराका स्वरूप कहते हैं—

द्वये उवभुंजंते णियमा जायदि सुहं वा दुक्खं वा ।

तं सुह-दुक्खमुदिण्णं वेददि अह णिज्जरं जादि ॥१९४॥

अर्थ—परद्रव्यके उपभुक्त होनेपर नियमसे सुख और दुःख उत्पन्न होता है, उदयमे आये हुए उस सुख और दुःखको यह जीव अनुभवता है, फिर आस्वाद देकर वह कर्मद्रव्यनिर्जराको प्राप्त होता है।

विशेषार्थ—जिस कालमें परद्रव्यका उपभोग होता है उस कालमे उसके निमित्तसे साता अथवा असाताका अतिक्रमण न कर जीवके या तो सुखरूप वेदन होता है अथवा दुःखरूप वेदन होता है, यह नियम है। जिस समय उसका वेदन होता है उस समय मिथ्यादृष्टि जीवके रागादि-भावोका सद्भाव होनेसे बन्धका निमित्त होकर निर्जीर्यमाण होकर भी अनिर्जीर्यमाण होता हुआ बन्ध ही होता है और वही वेदन सम्यग्दृष्टि जीवके रागादिक भावोका अभाव होनेसे बन्धका निमित्त न होकर निर्जीर्यमाण होता हुआ निर्जराको प्राप्त हो जाता है। तात्पर्य यह है कि परद्रव्यके उपभोगके समय सुख अथवा दुःखका होना अवश्यभावी है। मिथ्यादृष्टि जीव रागादिक विकारीभावोके कारण उस सुख अथवा दुःखरूप परिणमनको आत्माका स्वभाव जानकर आगामी नवीन बन्ध करता है। इसलिये उसका कर्म निर्जीर्यमाण होनेपर भी अनिर्जीर्यमाण जैसा रहता है। परन्तु सम्यग्दृष्टिजीव अनन्त ससारके कारणभूत रागादिक विकारीभावोका अभाव होनेसे उस सुख अथवा दुःखरूप परिणमनको आत्माका स्वभाव नहीं समझता है, इसलिये उसका कर्म निर्जीर्यमाण होकर निर्जराको ही प्राप्त होता है, आगामी बन्धका कारण नहीं होता है। ज्ञानकी इस महिमाका वर्णन कलशा द्वारा करते हैं—

तज्ज्ञानस्यैव सामर्थ्यं विरागस्यैव वा किल ।

यत्कोऽपि कर्मभिः कर्म भुञ्जानोऽपि न बध्यते ॥१३४॥

अर्थ—यह ज्ञानकी ही सामर्थ्य है अथवा निश्चयकर वीतरागभावकी महिमा है कि कोई जीव (सम्यग्दृष्टिजीव) कर्मका उपभोग करता हुआ भी कर्मके द्वारा नहीं बँधता है ॥१३४॥

इसके अनन्तर ज्ञानकी सामर्थ्य दिखाते हैं—

जह विसमुवभुंजंतो वेज्जो पुरिसो ण मरणमुवयादि ।

पुग्गलकम्मस्सुदयं तह भुंजदि णेव व्रज्झए णाणी ॥१९५॥

अर्थ—जिस प्रकार वैद्य विषका उपभोग करता हुआ भी मरणको प्राप्त नहीं होता उसी प्रकार ज्ञानी आत्मा पुद्गलकर्मके उदयको भोगता है तो भी कर्मसे नहीं बँधता है ।

विशेषार्थ—जैसे कोई विष-वैद्य, परके मरणका कारण जो विष है उसे खाता हुआ भी अमोघ विद्याके बलसे विषकी मारकत्व शक्तिके रोक देनेसे मरणको प्राप्त नहीं होता उसी प्रकार अज्ञानी जीवोके रागादिक भावोका सद्भाव होनेसे जो पुद्गलकर्मका उदय बन्धका कारण है उसीका उपभोग करता हुआ ज्ञानी जीव, अमोघ ज्ञानकी सामर्थ्यसे रागादिक भावोंका अभाव हो जानेपर बन्धकी सामर्थ्य रुक जानेसे बन्धको प्राप्त नहीं होता । केवल क्रिया बन्धका कारण नहीं, जबतक रागादिक परिणाम न हो, तबतक वह स्थिति और अनुभाग बन्धमे निमित्त नहीं । जैसे विच्छूका डक निकल जानेके बाद उसका काटना विषका कारण नहीं होता ॥१९५॥

अब वैराग्यकी सामर्थ्य दिखाते हैं—

जह मज्जं पिवमाणो अरदिभावेण मज्जदि ण पुरिसो ।

दञ्चुवभोगे अरदो णाणी वि ण वल्लदि तहेव ॥१९६॥

अर्थ—जैसे कोई पुरुष विना रागभावके मदिराको पीता हुआ भी मत्तवाला नहीं होता । ऐसे ही ज्ञानी जीव अरतिभावसे द्रव्योका उपभोग करता हुआ भी कर्मोंसे नहीं बँधता है ।

विशेषार्थ—जिस प्रकार कोई पुरुष मदिराके प्रति अत्यन्त अरत है अर्थात् मदिरापानमे रुचि नहीं रखता है, कदाचित् किसी कारणवश वह मदिराका पान भी करले, तो भी उसके मदिरापानकी तीव्र अरुचि होनेसे वह मदिरा उसे मत्तवाला बनानेमे असमर्थ रहती है, इसी प्रकार ज्ञानी जीव परपदार्थको किञ्चिन्मात्र भी नहीं भोगना चाहता, किन्तु सयमभावका अभाव होनेसे सातादि पुण्यप्रकृतियोंके उदयसे प्राप्त उपभोग-सामग्रीका भोग भी करता है, तो भी रागादिक भावोंका अभाव होनेसे बँधता नहीं है—कर्मबन्धको प्राप्त नहीं होता है ॥१९६॥

आगे कलशा द्वारा ज्ञानी विषयोका सेवक होने पर भी असेवक है, यह दिखाते हैं—

रथोद्धताछन्द

नाश्रुते विषयसेवनेऽपि यत् स्व फल विषयसेवनस्य न ।

ज्ञानवैभवविरागताबलात् सेवकोऽपि तदसावसेवक ॥१९७॥

अर्थ—जिस कारण ज्ञानी पुरुष विषयोका सेवन होने पर भी विषयसेवनके अपने फलको नहीं प्राप्त होता है उस कारण ज्ञानके वैभव और वैराग्यके बलसे वह विषयोका सेवन करनेवाला होकर भी सेवन करनेवाला नहीं कहा जाता ।

भावार्थ—ज्ञानी मनुष्य विषयोका सेवन करने पर भी उसके फलको प्राप्त नहीं होता है । सो यह उसके ज्ञानवैभव और विरागताकी ही अद्भुत सामर्थ्य है । इसी सामर्थ्यसे वह विषयोका सेवक होकर भी असेवक ही कहा जाता है ।

अब यही दिखाते हैं—

सेवतो वि ण सेवइ असेवमाणो वि सेवगो कोई ।

पगरणचेट्ठा कस्स वि ण य पायरणो त्ति सो होई ॥१९७॥

अर्थ—कोई विषयोका सेवन करता हुआ भी नहीं सेवन करता है और कोई नहीं सेवन करता हुआ भी सेवन करता है। जैसे किसी मनुष्यके प्रकरणकी चेष्टा तो है अर्थात् कार्यका व्यापार तो है परन्तु वह प्राकरणिक नहीं है—उस कार्यका करानेवाला स्वामी नहीं है।

विशेषार्थ—जिस प्रकार कोई पुरुष किसी विवाह आदि कार्यमें काम आदि तो करता है, परन्तु उसका स्वामी न होनेसे उसके फलका भोक्ता नहीं होता है और जो उस कार्यका स्वामी है वह उस कार्यके करनेमें अव्यापृत है, तो भी उसका स्वामी होनेसे फलभोक्ता है। उसी प्रकार सम्यग्ज्ञानी जीव पूर्वकर्मोदयसे सम्पन्न भोगोको भोगता हुआ भी रागादिक भावोंके अभावसे विषयसेवनके फलका स्वामित्व न होनेके कारण नहीं भोगनेवाला है और मिथ्यादृष्टि विषयोका सेवन न करता हुआ भी रागादिक भावोंके सद्भावसे विषयसेवनके फलका स्वामित्व होनेसे सेवन करनेवाला है ॥१९७॥

यही भाव कलशामे दरगाते है—

मन्दाक्रान्ताछन्द

सम्यग्दृष्टेर्भवति नियत ज्ञानवैराग्यशक्ति

स्व वस्तुत्व कलयितुमय स्वान्यरूपासिमुक्त्या ।

यस्माज् ज्ञात्वा व्यतिकरभिद तत्त्वत स्व पर च

स्वस्मिन्नास्ते विरमति परात्सर्वतो रागयोगात् ॥१३६॥

अर्थ—सम्यग्दृष्टि जीवके नियमसे ज्ञान और वैराग्यकी शक्ति होती है। अतएव यह स्वकीय वस्तुस्वरूपका अभ्यास करनेके लिए स्वीय रूपकी प्राप्ति और पररूपके त्याग द्वारा वास्तव-मे यह मेरा स्व है और यह पर है, इस वृत्तको अच्छी तरह जानकर अपने स्वरूपमें ठहरता है और परद्रव्यस्वरूप सब प्रकारके रागयोगसे विरत होता है।

भावार्थ—सम्यग्दृष्टि जीवके ज्ञान और वैराग्यका होना अवश्यभावी है, इसलिए ज्ञानके द्वारा वह सर्वप्रथम स्व और परके भेदज्ञानको प्राप्त होता है अर्थात् उसे इस बातका अच्छी तरह निर्णय हो जाता है कि यह तो मेरा आत्मद्रव्य है और यह मुझमें परद्रव्यके निमित्तसे उत्पन्न हुआ विकारी परिणमन है। कर्म और नोकर्म तो स्पष्ट ही परद्रव्य हैं। परन्तु कर्मकी विपाकदशामे जायमान जो रागादिक विकारी भाव हैं वे भी परद्रव्य ही हैं। मेरा स्वभाव तो शुद्ध चैतन्य है वही मेरा स्वद्रव्य है। भेदविज्ञानके द्वारा जब उसे इस प्रकारका निर्णय हो जाता है तब वैराग्यशक्तिकी महिमासे वह शुभ-अशुभ सभी प्रकारके रागयोगसे निवृत्त होकर अपना उपयोग अपने आपमें ही स्थिर कर लेता है ॥१३६॥

सम्यग्दृष्टि जीव सामान्यसे स्व और परको इस प्रकार जानता है—

उदयविवागो विवहो कम्माणं वणिणओ जिणवरेहिं ।

ण दु ते मज्झ सहावा जाणगभावो दु अहमिक्को ॥१९८॥

अर्थ—कर्मोंका उदयविपाक (उदयरस) जिनेश्वरदेवने नानाप्रकारका कहा है । परन्तु वे कर्मविपाक मेरे स्वभाव नहीं हैं । मैं तो एक ज्ञायकस्वभावरूप हूँ ।

विशेषार्थ—कर्मोदयके रससे जायमान जो ये नानाप्रकारके भाव हैं वे मेरे स्वभाव नहीं हैं । मैं तो एक टङ्कोत्कीर्ण ज्ञायकस्वभाववाला हूँ ।

सम्यग्दृष्टि जीवको ऐसी श्रद्धा होती है कि यह जो ज्ञायकभाव है वह तो मेरा स्व है और उसके साथ मिल रहे रागादिकभाव पर हैं ॥१९८॥

सम्यग्दृष्टि जीव विशेषरूपसे स्व और परको इस प्रकार जानता है—

पुग्गलकम्मं रागो तस्स विवागोदओ हवदि एसो ।

ण दु एस मज्झ भावो जाणगभावो हु अहमिक्को ॥१९९॥

अर्थ—राग नामका पुद्गलकर्म है । उसके विपाकोदयमे यह रागपरिणाम आत्माका होता है, सो यह मेरा स्वभाव नहीं है । मैं तो केवल ज्ञायकभावरूप हूँ ।

विशेषार्थ—निश्चयसे रागनामक पुद्गलकर्मकी प्रकृति है । उसका जब उदयकाल आता है तब आत्मामे रागभावकी उत्पत्ति होती है । किन्तु वह मेरा स्वभाव नहीं है क्योंकि मैं तो एक टङ्कोत्कीर्ण ज्ञायकस्वभाववाला हूँ । इसी प्रकार रागपदका परिवर्तनकर द्वेष, मोह, क्रोध, मान, माया, लोभ, कर्म, नोकर्म, मन, वचन, काय, श्रवण, नेत्र, नासिका, जिह्वा, और स्पर्शन इन सोलह सूत्रोंकी व्याख्या करनी चाहिये । इसी पद्धतिसे और भी ऊहापोह करना चाहिये । इसप्रकार सम्यग्दृष्टि अपनेको जानता हुआ और परको त्यागता हुआ नियमसे ज्ञान और वैराग्यसे सम्पन्न होता है ॥१९९॥

आगे यही भाव गाथामें प्रकट करते हैं—

एवं सम्महिट्ठी अप्पाणं मुणदि जाणयसहावं ।

उदयं कम्मविवागं य मुअदि तच्चं विवाणंतो ॥२००॥

अर्थ—इसप्रकार सम्यग्दृष्टि जीव आत्माको ज्ञायकस्वभाव जानता है और तत्त्वको जानता हुआ उदयको कर्मविपाक जानकर छोड़ता है ।

विशेषार्थ—इसप्रकार सम्यग्दृष्टि जीव सामान्य और विशेषरूपके द्वारा परस्वभावरूप समस्त-भावोंसे पृथक् टङ्कोत्कीर्ण एक ज्ञायकस्वभावको ही आत्माका तत्त्व जानता है और उस तरह तत्त्वको जानता हुआ स्वभावके उपादान और परभावके अपोहन (त्याग)से उत्पन्न हुए अपने वस्तुत्वका प्रसार करता हुआ कर्मोदयके विपाकसे जायमान सभी भावोंको छोड़ता है । इसलिए यह नियमसे ज्ञान और वैराग्यसे सम्पन्न होता है ।

सम्यग्दृष्टि जीव ज्ञायकस्वभावको तो आत्माका परिणमन जान ग्रहण करता है अर्थात् उसे उपादेय मानता है और कर्मोंके उदयसे जो रागादिकभाव होते हैं उन्हें पर जानकर उनका परित्याग

करता है। पर वस्तुका परित्याग तब तक नहीं होता जब तक उसमे परत्वका निश्चय न हो जावे। सम्यग्दृष्टि जीव भेदविज्ञानके द्वारा स्वको स्व और परको पर जानने लगता है। इसलिए वह स्वको ग्रहण करता है और परका परित्याग करता है ॥२००॥

अब जिन्हे आत्मा और अनात्माका ज्ञान नहीं है वे सम्यग्दर्शनसे शून्य हैं, यह कलशा द्वारा कहते हैं—

मन्दाक्रान्ताछन्द

सम्यग्दृष्टि स्वयमयमह जातु बन्धो न मे स्या-

दित्युत्तानोत्पुलकवदना रागिणोऽप्याचरन्तु।

आलम्बन्ता समितिपरता ते यतोऽद्यापि पापा

आत्मानात्मावगमविरहात्सन्ति सम्यक्त्वरिक्ता ॥१३७॥

अर्थ—कोई जीव ऐसा विचार करे कि मैं तो सम्यग्दृष्टि हूँ, मुझे कभी भी बन्ध नहीं होता। इसतरह रागी होनेपर भी अहकारसे प्रफुल्लित मुखको ऊपर उठाते हुए आचरण करे तथा समित्तियोंके पालनमे तत्परताका आश्रय लेवे तो आज भी वे पापी हैं, क्योंकि आत्मा और अनात्माका ज्ञान न होनेसे वे सम्यक्त्वसे शून्य हैं।

भावार्थ—कोई मनुष्य इस कथनीको सुनकर ऐसा विचार करे कि हम तो सम्यग्दृष्टि हैं, हमको बन्ध तो होना ही नहीं। अत जो नाना प्रकारके स्वेच्छाचारमे प्रवृत्तिकर आनन्दसे जीवन बितावे, उसे आचार्य भगवान् कहते हैं कि तुम्हारी तो कथा ही दूर रही, जो महाव्रत तथा समित्तियोमे सावधानीसे प्रवृत्ति करते हैं, किन्तु निज-परके ज्ञानसे शून्य हैं, तो वे भी अभी पापजीव ही हैं।

शास्त्रोमे सम्यग्दर्शनका मूल कारण स्व-परका भेदविज्ञान बतलाया है। जब तक यह नहीं हो जाता है, तब तक यह जीव सम्यक्त्वसे शून्य ही रहता है और सम्यक्त्वकी शून्यतामे महाव्रतका आचरण और समित्तियोका पालन करता हुआ भी यह जीव पापजीव कहलाता है क्योंकि मिथ्यात्व ही सबसे महान् पाप है। जो जीव कर्मोदयसे जायमान रागको आत्मद्रव्य मानता है उसे स्व-परका भेदज्ञान नहीं है और उसके न होनेसे वह सम्यक्त्वसे शून्य ही कहलाता है ॥१३७॥

अब रागी सम्यग्दृष्टि क्यों नहीं होता है, यह दिखाते हैं—

परमाणुमित्तयं पि हु रायादीणं तु विज्जदे जस्स ।

ण वि सो जाणदि अप्पाणयं तु सच्चागमघरो वि ॥२०१॥

अप्पाणमयाणंतो अणप्पयं चावि सो अयाणंतो ।

कह होदि सम्मदिदिठी जीवाजीवे अयाणंतो ॥२०२॥

(युम्मम्)

अर्थ—निश्चयसे जिस जीवके रागादिक भावोका लेशमात्र भी अभिप्राय है अर्थात् अणुमात्र भी रागादिकमे जिसके उपादेय बुद्धि है वह सम्पूर्ण आगमको ज्ञानी होकर भी आत्माको नहीं जानता है और जो आत्माको भी नहीं जानता है, वह अनात्माको भी नहीं जानता है, इस तरह जो जीव और अजीवको नहीं जानता है वह सम्यग्दृष्टि कैसे हो सकता है ?

विशेषार्थ—जिसके रागादिक अज्ञानभावोका लेशमात्र भी सद्भाव विद्यमान है वह श्रुत-केवलीके सदृश होकर भी ज्ञानमय भावोंके अभावसे आत्माको नहीं जानता है और जो आत्माको नहीं जानता है वह अनात्माको भी नहीं जानता है क्योंकि जीवादिक किसी भी द्रव्यका निश्चय स्वरूपकी सत्ता और पररूपकी असत्तासे होता है। अत आत्माकी स्वरूपसत्ताका अज्ञानी अनात्माका भी अज्ञानी है। इससे जो आत्मा और अनात्माको नहीं जानता है वह जीव-अजीवको भी नहीं जानता है और जो जीव-अजीवके भेदज्ञानसे शून्य है वह सम्यग्दृष्टि नहीं हो सकता है। इस तरह रागी जीव भेदज्ञानके अभावसे सम्यग्दृष्टि नहीं है।

यहाँ जो फलितरूपसे सम्यग्दृष्टि जीवके परमाणुमात्र भी रागका अभाव बताया है सो उसका अभिप्राय ऐसा समझना चाहिये कि सम्यग्दृष्टि लेशमात्र रागको भी आत्माका स्वभाव नहीं समझता और न उसे उपादेय मानता है। अप्रत्याख्यानावरणादि चारित्रमोहकी प्रकृतियोंके उदयसे होनेवाला राग अविरतसम्यग्दृष्टिसे लेकर सूक्ष्मसापराय गुणस्थान तकके जीवोंके यथा-सभव विद्यमान रहता है, तो भी उन गुणस्थानोमे रहनेवाले जीवोंके सम्यक्त्वमे बाधा नहीं है क्योंकि रागके रहते हुए भी वे रागको आत्माका स्वभाव नहीं मानते हैं। रागी होते हुए रागको आत्माका मानना जुदी बात है और रागी होते हुए भी रागको आत्माका न मानना जुदी बात है। मिथ्यादृष्टि जीव रागी होता हुआ उस रागको आत्माका ही परिणमन मानता है और सम्यग्दृष्टि जीव चारित्रमोहके उदयकी बलवत्तासे रागी होता हुआ भी उस रागको आत्माका परिणमन नहीं मानता ॥२०१॥२०२॥

अब कलशा द्वारा यह प्रकट करते हैं कि राग इस जीवका पद नहीं है किन्तु चैतन्य ही इसका पद है—

मन्द्राक्रान्ताछन्द

आसंसारत्प्रतिपदममी रागिणो नित्यमत्ता.

सुप्ता यस्मिन्नपदमपदं तद्विबुध्यध्वमन्वा ।

एतैतैतः पदमिदमिदं यत्र चैतन्यघातु.

शुद्ध. शुद्ध स्वरसभरत. स्थायिभावत्वमेति ॥१३८॥

अर्थ—अनादि ससारसे पद-पदपर नित्य मत्त हुए ये रागी प्राणी जिस पदमें सो रहे है अर्थात् रमण कर रहे है वह आत्माका पद नहीं है, पद नहीं है (दो बार कहनेसे आचार्यमहाराज-को अतिकरुणा सूचित होती है)। अरे अन्वे प्राणियो। जागो, यहाँ आओ, यहाँ आओ, यह तुम्हारा पद है, यह तुम्हारा पद है, जहाँपर चैतन्यघातु शुद्ध है, शुद्ध है तथा स्वरसके भारसे स्थायिभाव-के प्राप्त हो रही है।

भावार्थ—यह प्राणी अनादिकालसे रागादिकोको अपना निजभाव मान रहा है। इसीसे उनकी सिद्धिके अर्थ परपदार्थोंके सयोग—सग्रह और वियोगमे अपना सर्वस्व लगा देता है और निरन्तर उन्हीकी रक्षाके लिये प्रयत्न करता है। उसे श्रीगुरु समझाते हैं—रे अन्ध ! जिन वस्तुओमे तुम अपने स्वरूपको भूलकर मोहित हो रहे हो, यह तुम्हारा अज्ञानभाव है, अब अपने निज-स्वरूपको जानो, जहाँपर चेतनाका पिण्ड, सर्व विकल्पजालोंमे रहित सुख और गान्तिसे स्थायी-पनको प्राप्त करता है वही तुम्हारा पद है ॥१३८॥

आगे वह पद कौन है, यह कहते हैं—

आदम्हि द्रव्यभावे अपदे मोक्षूण गिण्ह तह णियदं ।

थिरमेगमिमं भावं उपलब्धंतं सहावेण ॥२०३॥

अर्थ—आत्मामे परनिमित्तसे जायमान अपदरूप जो द्रव्यकर्म और भावकर्म है, उन्हे त्यागकर स्वभावसे उपलभ्यमान, स्थिर तथा एकरूप इस चैतन्यभावको, जिसतरह यह नियत है, उसी तरह ग्रहण करो ।

विशेषार्थ—निश्चयसे इस भगवान् आत्मामे उपलब्ध बहुतसे द्रव्यरूप तथा भावरूप भावोंके मध्यमे जो अतत्त्वभावसे उपलभ्यमान, अनियत अवस्थावाले, अनेक, क्षणिक तथा व्यभिचारी भाव हैं वे सभी स्वय अस्थायी होनेके कारण स्थाता, जो आत्मा है, उसके स्थान होनेके लिये असमर्थ होनेसे अपदभूत हैं, और जो तत्त्वभावसे उपलभ्यमान, नियत अवस्थावाला, एक नित्य तथा अव्यभिचारी भाव है वह एक ही स्वय स्थायी होनेके कारण स्थाता, जो आत्मा है, उसका स्थान होनेके लिये समर्थ होनेसे पदभूत है। इसलिये सम्पूर्ण अस्थायी भावोंको छोडकर स्थायी भावभूत तथा परमार्थरसरूपसे आस्वादमे आता हुआ यह एक ज्ञान ही आस्वाद करनेके योग्य है ॥२०३॥

यही भाव कलशोमे कहते हैं—

एकमेव हि तत्त्वाद्यं विपदामपद पदम् ।

अपदान्येव भासन्ते पदान्यन्यानि यत्पुरः ॥१३९॥

अर्थ—जो विपत्तियोका अपद है—अस्थान है, और जिसके आगे अन्य सब भाव अपद ही भासमान होते हैं वही एक पद आस्वाद करनेके योग्य है।

भावार्थ—निश्चयसे वह एक ज्ञानरूप पद आस्वाद करनेके योग्य है क्योंकि वह सम्पूर्ण आपदाओका अपद है तथा उसका आस्वाद आनेपर अन्य निखिल भाव अपद भासने लगते हैं। ऐसा नियम है कि नकली रूप रात्रिमे ही चमत्कारजनक होता है किन्तु जहाँ सूर्यका उदय हुआ वहाँ ऊपरी चमककी सब आभा जाती रहती है ॥१३९॥

शार्ङ्गलविक्रीडितछन्द

एकं ज्ञायकभावनिर्भरमहास्वाद समासादयन्

स्वादं द्रन्दमयं विघातुमसह स्वा वस्तुवृत्ति विदन् ।

आत्मात्मानुभवानुभावविवशो भ्रश्यद्विशेषोदयं

सामान्य कलयत्किलैप सकल ज्ञान नयत्येकताम् ॥१४०॥

अर्थ—जो एक ज्ञायकभावसे पूरित महास्वादको प्राप्त हो रहा है, जो रागादिकसे मिश्रित द्वन्द्वमय स्वादका आस्वादन करनेमें असमर्थ है, जो अपनी वस्तुपरिणतिको जानता है, तथा जो आत्मानुभवकी महिमासे विवश हो रहा है, ऐसा यह आत्मा विशेषके उदयसे रहित सामान्यभावको प्राप्त समस्त ज्ञानकी एकरूपताको प्राप्त कराता है।

भावार्थ—जब यह आत्मा, आत्मद्रव्यकी परिणतिको जानने लगता है अर्थात् उसे जब ऐसा दृढ निश्चय हो जाता है कि आत्माकी परिणति सदा आत्मरूप ही रहती है, अन्यरूप नहीं होती, तब वह रागादिसे मिश्रित द्वन्द्वमय स्वादको छोड़ देता है अर्थात् रागादिकको आत्मासे पृथक् समझता है, 'मैं एक ज्ञायक ही हूँ अर्थात् पदार्थोंका जानना ही मेरा स्वभाव है, उनमें इष्टानिष्टका विकल्प करना मेरा स्वभाव नहीं है' इस प्रकार एक ज्ञायकभावका ही जब आस्वाद लेता है तथा आत्मानुभवकी महिमासे विवश होकर अन्य पदार्थोंके अनुभवकी ओर जब इसका लक्ष्य नहीं जाता तब विशेषोदयसे रहित सामान्यरूपताको प्राप्त जो ज्ञान है उसे एकरूप ही कर देता है अर्थात् ज्ञानके नानाविकल्पोको गौण कर देता है ॥१४०॥

आगे ज्ञानकी एकरूपताका ही समर्थन करते हैं—

आभिणिसुदोहिमणकेवलं च तं होदि एक्कमेव पदं ।

सो एसो परमट्ठो जं लहिदुं णिव्वुदि जादि ॥२०४॥

अर्थ—मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान और केवलज्ञान ये सब ज्ञानके भेद एक ही पदरूप होते हैं अर्थात् सामान्यरूपसे एक ज्ञान ही है। यह सामान्य ज्ञान ही परमार्थ है, जिसे प्राप्तकर जीव निर्वाणको प्राप्त होता है।

विशेषार्थ—निश्चयसे आत्मा परमार्थ है और वह ज्ञानस्वरूप ही है। आत्मा एक ही पदार्थ है, इसलिये ज्ञान भी एक ही पद है और जो ज्ञाननामा एक पद है वही परमार्थ है और वही मोक्षका साक्षात् कारण है। इसके जो मतिज्ञानादिक पाँच भेद हैं वे इस लोकमें ज्ञानरूपी एकपदका भेद न करनेमें समर्थ नहीं हैं किन्तु उसी एक पदका समर्थन करते हैं। जिस प्रकार इस ससारमें मेघपटलसे आच्छादित सूर्य, उस मेघपटलका क्रम-क्रमसे विघटन होनेपर जब प्रकटरूपताको प्राप्त होता है और उस समय उसके जो हीनाधिक प्रकाशके भेद प्रकट होते हैं वे सूर्यके प्रकाशस्वभावका भेदन नहीं करते। तात्पर्य यह है कि जब मेघपटलसे सूर्य आच्छादित हो जाता है तब उसका प्रकाश मेघपटलोसे व्यक्त नहीं होता और जैसे-जैसे मेघपटल दूर हो जाते हैं वैसे-वैसे उसका प्रकाश व्यक्त होता जाता है। उन प्रकाशोंके द्वारा सूर्यके प्रकाशस्वभावकी वृद्धि ही होती है। इसी प्रकार आत्मा ज्ञान-दर्शनस्वभाववाला है। परन्तु अनादिकालसे ही कर्मपटलसे आच्छिन्न होनेके कारण उसका वह स्वभाव व्यक्त नहीं होता। जैसे-जैसे कर्मपटलका अभाव होता जाता है वैसे-वैसे आत्माके ज्ञान-दर्शनगुणोंका विकास होता जाता है, वे विकासरूप ज्ञान-दर्शन, आत्माके ज्ञानस्वभावका भेदन नहीं करते, किन्तु उसीका अभिनन्दन करते हैं। इसलिये समस्त अवान्तर

भेदोंसे रहित आत्माका स्वभावभूत जो एक ज्ञान है उसीका आलम्बन लेना चाहिये। उसीके आलम्बनसे पदकी प्राप्ति होती है, भ्रान्ति नष्ट होती है, आत्मलाभ होता है, और अनात्माका परिहार होता है, उसके होनेपर कर्म वृद्धिको प्राप्त नहीं होते, राग-द्वेष-मोह उपद्रव नहीं करते, फिर कर्मका आस्रव नहीं होता, आस्रवके अभावमें कर्मबन्ध नहीं होता, पूर्वका बँधा हुआ कर्म अपना रस देकर निर्जीर्ण हो जाता है और इस रीतिसे सम्पूर्ण कर्मोंका अभाव होनेसे साक्षात् मोक्ष हो जाता है ॥२०४॥

आगे इसी भावको कलशामे प्रकट करते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

अच्छाच्छा. स्वयमुच्छलन्ति यदिमा सवेदनव्यक्तयो

निष्पीताखिलभावमण्डलरसप्राम्भारमत्ता इव ।

यस्याभिन्नरस स एष भगवानेकोऽप्यनेकीभवन्

वल्गत्युत्कलिकाभिरद्भुतनिधिरचैतन्यरत्नाकर ॥१४१॥

अर्थ—जिसकी ये अतिशय निर्मल, सवेदन-व्यक्तियाँ—ज्ञानकी अवान्तर विशेषताएँ अपने आप उछल रही हैं और इस तरह उछल रही हैं मानो अतिशयरूपसे पिये हुए समस्त पदार्थोंके समूहरूप रसके बहुत भारी बोझसे मतवाली ही हो रही हो, जो एक अभिन्न रसका धारक है, तथा अनेक आश्चर्योंकी निधि है, ऐसा यह भगवान् चैतन्यरूपी रत्नाकर—आत्मारूपी समुद्र, एक होकर भी अनेक रूप होता हुआ ज्ञानके विकल्परूप तरंगोंसे चञ्चल हो रहा है।

भावार्थ—यहाँ आत्माको रत्नाकर अर्थात् समुद्रकी उपमा दी है। सो जिस प्रकार समुद्रमें अत्यन्त निर्मल लहरें स्वयमेव उछलती हैं उसी प्रकार इस आत्मामे भी ज्ञानके विकल्परूप अनेक लहरें स्वयमेव उठ रही हैं। ज्ञानके ये विकल्प अपनी-अपनी योग्यताके अनुसार अनेक पदार्थोंके समूहको जानते हैं। जिसप्रकार समुद्र अभिन्नरस अर्थात् जलसे तन्मय होता है उसीप्रकार यह आत्मा अभिन्नरस अर्थात् ज्ञानसे तन्मय है। जिसप्रकार समुद्र अनेक आश्चर्योंका भाण्डार है उसी प्रकार यह आत्मा भी अनेक आश्चर्योंका भाण्डार है और जिसप्रकार समुद्र सामान्यरूपसे एक होकर भी तरंगोंके कारण अनेकरूप दिखाई देता है उसीप्रकार यह ज्ञानरूप आत्मा भी सामान्यरूपसे एक होकर भी अनेकरूप जान पड़ता है। तात्पर्य यह है कि ज्ञानरूप आत्मा परमार्थसे एक है। परन्तु मतिज्ञानादिके विकल्पसे अनेकरूप भासमान होता है ॥१४१॥

आगे कलशा द्वारा कहते हैं कि ज्ञानकी प्राप्ति ज्ञानगुणके बिना दुर्लभ है—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

क्लिश्यन्ता स्वयमेव दुष्करतरैर्मोक्षोन्मुखैः कर्मभि -

क्लिश्यन्ता च परे महाव्रततपोभारेण भग्नाश्चिरम् ।

साक्षान्मोक्ष इदं निरामग्नपद सवेद्यमान स्वय

ज्ञान ज्ञानगुण विना कथमपि प्राप्तु क्षमन्ते न हि ॥१४२॥

अर्थ—मोक्षके उद्देश्यसे किये हुए अत्यन्त कठिन कार्योंके द्वारा कोई स्वय ही क्लेश उठावे,

तो भले ही उठावे, अथवा महाव्रत और तपके भारसे पीड़ित हुए अन्य लोग चिरकाल तक क्लेश सहन करे, तो भले ही करे। परन्तु साक्षात् मोक्षरूप निरामयपद—निरुपद्रव स्थान तो यह ज्ञान ही है, इसका स्वयं स्वसवेदन हो रहा है, यह स्वयं अनुभवमे आ रहा है। ऐसे इस ज्ञानरूप पदको ज्ञानगुणके बिना प्राप्त करनेके लिये कोई किसी भी तरह समर्थ नहीं है।

यहाँपर ज्ञानगुणको प्रधानता देकर ज्ञानको ही मोक्षका कारण कहा गया है। इसका यह तात्पर्य ग्राह्य नहीं है कि सम्यग्दर्शन और सम्यक्चारित्र्य मोक्षके लिये आवश्यक नहीं हैं। भेद-विवक्षामे सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य ये तीनों ही मोक्ष-प्राप्तिके अंग हैं। परन्तु यहाँपर सम्यग्दर्शन और सम्यक्चारित्र्यको ज्ञानमे गतार्थ कर दिया है। ज्ञानकी जो दृढता है वही सम्यग्दर्शन है और ज्ञानमे कषायोदयके कारण जो चंचलता आती थी उसका अभाव हो जाना सम्यक्चारित्र्य है ॥१४२॥

आगे यही भाव गाथामें दिखाते हैं—

गाणगुणेण विहीणा एयं तु पयं बहू वि ण लहंति ।

तं गिण्ह णियदमेदं जदि इच्छसि कम्मपरिमोक्खं ॥२०५॥

अर्थ—हे भव्य ! यदि तू सब ओरसे कर्मसे छुटकारा चाहते हो, तो उस निश्चित ज्ञानको ग्रहण करो, क्योंकि ज्ञानगुणसे रहित अनेको प्राणी इस पदको प्राप्त नहीं कर पाते हैं।

विशेषार्थ—यतः कर्ममे ज्ञानका प्रकाश नहीं है, अतः निखिल कर्मके द्वारा ज्ञानकी उपलब्धि असंभव है। ज्ञानमे ज्ञानका प्रकाश है, अतः केवल ज्ञानके द्वारा ही ज्ञानका लाभ होता है। इसी कारणसे अनेक पुरुष ज्ञानशून्य होकर अनेक प्रकारके कर्मों द्वारा इस ज्ञानरूप निरामय पदको नहीं पा सकते हैं और इसके अलाभमे वे मनुष्य कर्मसे नहीं छूट सकते हैं। इसलिये जो मनुष्य कर्मसे छूटनेकी इच्छा करते हैं उन्हें मात्र ज्ञानके आलम्बनसे इस निश्चित पदको प्राप्त करना चाहिये ॥२०५॥

आगे यही भाव कलशा द्वारा प्रकट करते हैं—

द्रुतविलम्बितछन्द

पदमिदं ननु कर्मदुरासदं

सहजबोधकलासुलभं किल ।

तत इदं निजबोधकलावलात्

कलयितुं यतता सततं जगत् ॥१४३॥

अर्थ—यह पद निश्चय ही कर्मके द्वारा दुष्प्राप्य है और सहजबोधकला—स्वाभाविक-ज्ञानकलासे सुलभ है। इसलिये जगत् इस ज्ञानपदको सहजज्ञानकलाके बल प्राप्त करनेका निरन्तर यत्न करे।

भावार्थ—यह ज्ञानरूप आत्मपद केवल क्रियाकाण्डसे सुलभ नहीं है किन्तु स्वाभाविक ज्ञानकी कलासे सुलभ है। यहाँ ज्ञानके साथ 'सहज' विशेषण दिया है। उससे यह सिद्ध होता है कि मात्र द्रव्यश्रुतके ज्ञानसे भी उसकी प्राप्ति सुलभ नहीं है, क्योंकि ग्यारह अंग और नौ पूर्वका पाठी

होकर भी यह जीव अनन्त संसारका पात्र बना रहता है। यहाँ आवश्यकता मोहजन्य विकारसे रहित आत्मज्ञानकी है। प्रारम्भमे वह आत्मज्ञान क्षायोपगमिक अवस्थामे कलारूप ही होता है। परन्तु वह कलारूप आत्मज्ञान भी इस नीवको अन्तर्मुहूर्तके अनन्तर केवलज्ञान प्राप्त करानेकी सामर्थ्य रखता है। जिसे केवलज्ञान प्राप्त हो गया वह नियमसे अन्तर्मुहूर्तमें या आधिक-से-अधिक देशोन कोटिवर्ष पूर्वमे समस्त कर्मोंसे मोक्षको प्राप्त करता है ॥१४३॥

यही बात फिर भी कहते हैं—

एदद्धि रदो णिच्चं संतुट्ठो होहि णिच्चमेदम्हि ।

एदेण होहि तित्तो होहदि तुह उत्तमं सोक्खं ॥२०६॥

अर्थ—इस ज्ञानमे ही नित्य रत होओ, इसी ज्ञानमे नित्य सतुष्ट होओ, इसी ज्ञानसे तृप्त होओ, ऐसा करनेसे ही तुझे उत्तम सुख होगा।

विशेषार्थ—जितना ज्ञान है उतना ही तो आत्मा है अर्थात् ज्ञानादिगुणोका अविष्वग्भाव-रूप जो विलक्षण सम्बन्ध है वही आत्मा है, इस प्रकार निश्चयकर शुद्ध ज्ञानमे ही रतिको प्राप्त होओ, क्योंकि इतना ही कल्याण है, इससे भिन्न और कल्याण कोई वस्तु नहीं। ज्ञाता-द्रष्टा ही आत्मा है, जहाँ ज्ञान केवल परपदार्यको जानता है, रागादिक औपाधिकभावरूप नहीं परिणमता, यही तो सम्यक्चारित्र है। अत आचार्योंका कहना है कि ज्ञानका ज्ञानरूप रहना ही तो कल्याण है, अतिरिक्त कल्याणकी कल्पना करना मोहजभाव है, ऐसा निश्चयकर शुद्धज्ञानके द्वारा ही नित्य सतोषको प्राप्त होओ। और जितना ज्ञान है उतना ही सत्य अनुभव है अर्थात् ज्ञेयभिन्न शुद्ध-ज्ञानमे जो ज्ञानका अनुभवन है वही तो ज्ञानका निजरूप है—ऐसा निश्चयकर ज्ञानमात्रसे ही नित्य तृप्तिको प्राप्त करो। इस प्रकार जो आत्मा अपने आपमे रत होगा, अपनेमे ही तृप्त होगा और आत्मामे ही सतुष्ट होगा, उसके जो सुख होगा वह वचनके अगोचर होगा। वह सुख जिस क्षणमें होगा उसको यह आत्मा स्वयमेव देखेगा, अन्यसे पूछनेकी आवश्यकता नहीं ॥२०६॥

यही बात श्रीअमृतचन्द्र स्वामी कलशामे कहते हैं—

उपजातिछन्द

अचिन्त्यशक्ति स्वयमेव देवश्चिन्मात्र चिन्तामणिरप यस्मात् ।

सर्वार्थसिद्धात्मतया विघत्ते ज्ञानी किमन्यस्य परिग्रहेण ? ॥१४४॥

अर्थ—वह आत्मदेव स्वयमेव अचिन्त्य शक्तिवाला है, चिन्मात्र चिन्तामणि है, उसके सर्व अर्थकी सिद्धि स्वय होती है अतः ऐसे ज्ञानी पुरुषको अन्य परिग्रहके ग्रहण करनेकी क्या आवश्यकता है ॥१४४॥

अब यहाँपर कोई आशंका करता है कि ज्ञानी परको ग्रहण क्यों नहीं करता ? इसीका उत्तर नीचे गायामे देते हैं—

को णाम भणिज्ज वुहो परदब्बं मम इमं हवदि दब्बं ।

अप्पाणमप्पणो परिग्गहं तु णियदं वियाणंतो ॥२०७॥

अर्थ—जो नियमसे आत्माको ही आत्माका परिग्रह जान रहा है ऐसा कौन ज्ञानी पण्डित कह सकता है कि यह परद्रव्य मेरा द्रव्य है ?

विशेषार्थ—क्योंकि ज्ञानी पुरुष नियमसे ऐसा जानता है कि जिसका जो आत्मीय असाधारण स्वरूप है वही उसका स्व है और वह उसका स्वामी है। इस प्रकार तीक्ष्णतरदृष्टिके अवलम्बनसे आत्मा ही आत्माका परिग्रह है। इसलिये यह जो परकीय वस्तु है वह मेरा स्व नहीं है और न मैं उसका स्वामी हूँ। यही कारण है कि ज्ञानी आत्मा परद्रव्यको ग्रहण नहीं करता है। ससारमे यह नियम है कि जो चतुर, विज्ञ तथा भद्र मनुष्य हैं वे परपदार्थको न तो अपना जानते ही हैं और न उसे स्वीकार ही करते हैं। इसी पद्धतिका अनुसरण करके सम्यग्ज्ञानी जीव अपने निज स्वभावको ही स्वकीय धन जानते हैं और उसीको ग्रहण करते हैं। परपदार्थको अपना धन नहीं मानते हैं और न उसको ग्रहण करनेका प्रयास करते हैं। यही मुख्य हेतु है कि पट्टखण्डाधिपति होकर भी वे अणुमात्र भी उसमे अपना नहीं मानते, इसीसे निरन्तर कमलपत्रकी तरह अलिप्त रहते हैं ॥२०७॥

आगे इसी अर्थको युक्तिसे दृढ़ करते हैं—

मज्झं परिग्गहो जइ तदो अहमजीवदं तु गच्छेज्ज ।

णादेव अहं जम्हा तम्हा ण परिग्गहो मज्झ ॥२०८॥

अर्थ—यदि परद्रव्य मेरा परिग्रह हो जावे, तो मैं अजीवनपनको प्राप्त हो जाऊँ, क्योंकि मैं तो ज्ञानी हूँ, इसलिये परिग्रह मेरा नहीं है।

विशेषार्थ—यदि मैं परद्रव्यरूप अजीवको ग्रहण करूँ तो निश्चय ही यह अजीव मेरा स्वीय धन हो जावे और मैं इस अजीवका निश्चयसे स्वामी हो जाऊँ। परन्तु ऐसा होता नहीं, यदि ऐसा होने लगे, तो वस्तुकी मर्यादाका ही लोप हो जावेगा, और यह इष्ट नहीं। अतः जो अजीवका स्वामी है वह निश्चयसे अजीव ही है, यदि मैं अजीवका स्वामी हो जाऊँ तो निश्चयसे मेरे अजीवपन आ जावेगा, परन्तु मेरा तो एक ज्ञायकभाव ही है, वही मेरा स्वीय धन है और इसी एक ज्ञायकभावका मैं स्वामी हूँ। इसलिये मेरे अजीवपन न हो, मैं तो ज्ञाता ही रहूँगा, अतः परद्रव्यको नहीं ग्रहण करता हूँ, यह मेरा दृढ़ निश्चय है ॥२०८॥

आगे इसी अर्थको और भी दृढ़ करते हैं—

छिज्जदु वा भिज्जदु वा णिज्जदु वा अहव जादु विप्पलयं ।

जम्हा तम्हा गच्छदु तह वि हु ण परिग्गहो मज्झ ॥२०९॥

अर्थ—ज्ञानी जीवके ऐसा दृढ़ निश्चय है कि परिग्रह छिद जावे, भिद जावे, अथवा कोई उसे ले जावे, अथवा वह नष्ट हो जावे अथवा जिस किसी तरहसे चला जावे, तो भी परिग्रह मेरा नहीं है।

विशेषार्थ—जब सम्यग्ज्ञानी यह निश्चय कर चुका कि परवस्तु हमारी नहीं है तब

उसकी कुछ भी अवस्था हो, उससे हमें क्या प्रयोजन है ? वह छिद जावे, अथवा भिद जावे, अथवा चली जावे, अथवा नष्ट हो जावे, अथवा जिस किसी अवस्थाको प्राप्त होवे, उसमें मेरा अणुमात्र भी नहीं है, अतएव मैं परिग्रहको नहीं ग्रहण करता हूँ, क्योंकि परद्रव्य मेरा स्वीय धन नहीं है, इसीसे मैं उसका स्वामी नहीं हूँ, परद्रव्य ही परद्रव्यका आत्मीय धन है और परद्रव्य ही परद्रव्यका स्वामी है, मेरा जो स्व है वह मैं ही हूँ और अपना स्वामी मैं स्वयं आप हूँ । इस प्रकार यह ज्ञानी आत्मा जानता है ॥२०९॥

अब यही भाव कलशामे प्रकट करते हैं—

वसन्ततिलकाल्छन्द

इत्थं परिग्रहमपास्य समस्तमेव

सामान्यत स्वपरयोरविवेकहेतुम् ।

अज्ञानमुज्झितुमना अधुना विशेषाद्

भूयस्तमेव परिहर्तुमय प्रवृत्तः ॥१४५॥

अर्थ—इस प्रकार सामान्यरूपसे समस्त परिग्रहका त्यागकर अपने और परके अविवेकका कारण जो अज्ञान है उसे त्याग करनेका जिसका अभिप्राय है, ऐसा यह ज्ञानी विशेषरूपसे परिग्रहके त्याग करनेमें प्रवृत्त होता है ।

भावार्थ—ज्ञानी जीव सामान्यरूपसे सभी परिग्रहका त्यागकर धर्म, अधर्म भाव तथा भोजन-पान आदि विशिष्ट परिग्रहके त्याग करनेके लिये प्रवृत्त होता है, क्योंकि अज्ञानदशामे वह निज और परको एक समझता रहा है । परन्तु ज्यो ही ज्ञानी दशा प्रकट होती है त्यो ही इसे अनुभव होने लगता है कि एक ज्ञायकभाव ही मेरा है । उसके सिवाय अन्य समस्त द्रव्य मेरे नहीं हैं । अतः उसमें स्वीय बुद्धिका त्याग करना ही कल्याण करनेवाला है ॥१४५॥

अब कहते हैं कि ज्ञानीके धर्मका परिग्रह नहीं है—

अपरिग्रहो अणिच्छो भणिदो णाणी य णिच्छदे धम्मं ।

अपरिग्रहो दु धम्मस्स जाणगो तेण सो होई ॥२१०॥

अर्थ—ज्ञानी जीव परिग्रहसे रहित है । अतएव उसके परिग्रहकी इच्छा भी नहीं है, इसीसे वह धर्मको नहीं चाहता है । जिस कारण उसके धर्मका परिग्रह नहीं है तिस कारण वह धर्मका मात्र ज्ञाता है ।

विशेषार्थ—इच्छाका अर्थ परिग्रह है अर्थात् इच्छा ही परिग्रह है । जिस जीवके इच्छा नहीं है उसके परिग्रह नहीं है । इच्छा अज्ञानमयभाव है और ज्ञानी जीवके अज्ञानमय भावका अभाव है । ज्ञानी जीवके तो ज्ञानमय ही भाव होता है । ज्ञानी जीव अज्ञानमय भावरूप इच्छाके असद्भावसे धर्मकी इच्छा नहीं करता है, इसी हेतुसे ज्ञानीके धर्मका परिग्रह नहीं है । ज्ञानमय एक ज्ञायकभावके सद्भावसे यह धर्मका केवल ज्ञायक ही है ।

इच्छा और परिग्रहका अविनाभाव सम्बन्ध है अर्थात् जहाँ इच्छा है वही परिग्रहका सद्भाव है। इच्छा मोहकर्मके उदयसे जायमान होनेके कारण अज्ञानमयभाव है, इसलिये स्वसवेदन-ज्ञानी जीव शुद्धोपयोगरूप निश्चयधर्मको छोड़कर शुभोपयोगरूप धर्म—अर्थात् पुण्यकी इच्छा नहीं करता। यद्यपि अपने पदके अनुकूल ज्ञानी जीवके पुण्यरूप परिणाम होते हैं तो भी 'यह पुण्य मेरा स्वरूप नहीं है' ऐसा निश्चय होनेसे वह पुण्यसे तन्मय नहीं होता। जिस प्रकार कोई दर्पणमें पड़े हुए प्रतिबिम्बका ज्ञायक होता है उसी प्रकार ज्ञानी जीव अपने आत्मामे आये हुए पुण्य-परिणामका ज्ञायक ही होता है, पुण्यपरिणामरूप अपने आपको नहीं मानता है ॥२१०॥

आगे ज्ञानीके इसी प्रकार धर्मका भी परिग्रह नहीं है, यह कहते हैं—

अपरिग्रहो अणिच्छो भणिदो णाणी य णिच्छदि अधम्मं ।

अपरिग्रहो अधम्मस्स जाणगो तेण सो होदि ॥२११॥

अर्थ—ज्ञानी जीव इच्छा रहित है, अतः परपदार्थके परिग्रहसे रहित है, ऐसा कहा गया है, इसीसे ज्ञानी जीव अधर्मकी इच्छा नहीं करता। यही कारण है कि ज्ञानी जीवके अधर्मका परिग्रह नहीं है। वह तो केवल उसका ज्ञाता है।

विशेषार्थ—इच्छा है वह परिग्रह है, जिसके इच्छा नहीं है उसके परिग्रह नहीं है। इच्छा अज्ञानमय भाव है और अज्ञानमय भाव ज्ञानीके नहीं है, ज्ञानीके तो ज्ञानमय ही भाव होता है। इसीसे ज्ञानी जीव अज्ञानमय भावात्मक इच्छाके अभावसे अधर्मको नहीं चाहता है। इसीलिये ज्ञानीके अधर्मका परिग्रह नहीं है। ज्ञानमय एक ज्ञायकभावके सद्भावसे यह केवल अधर्मका ज्ञायक है। इसी पद्धतिसे अधर्मपदको परिवर्तित कर राग, द्वेष, क्रोध, मान, माया, लोभ, कर्म, नोकर्म, मन, वचन, काय, श्रवण, चक्षु, घ्राण, रसना और स्पर्शन ये सोलह पद रखकर सोलह सूत्रोंकी व्याख्या करनी चाहिये।

यहाँ विषय-कषायरूप पाप-परिणामको अधर्म कहा गया है। ज्ञानी जीव जब धर्मको अपना स्वीय परिणाम नहीं मानता, तब अधर्मको स्वीय परिणाम कैसे मान सकता है? यद्यपि ज्ञानी जीवके भी चतुर्थ-पञ्चम गुणस्थानमे विषय-कषायरूप परिणाम होते हैं परन्तु वह उन्हें 'ये परिणाम मेरे हैं' ऐसा नहीं मानता। उसकी श्रद्धा है कि चारित्रमोहके उदयसे जो ये विकारीभाव उत्पन्न हो रहे हैं वे मेरे स्वभाव नहीं है। जैसे दर्पण, प्रतिबिम्बसे तन्मय दिखता हुआ भी वास्तवमे उससे तन्मय नहीं होता। उसी प्रकार आत्मा इन विकारीभावोंसे तन्मय दिखता हुआ भी वास्तवमे उनसे तन्मय नहीं है। अतएव जिस प्रकार कोई दर्पणके प्रतिबिम्बका ज्ञाता होता है उसी प्रकार ज्ञानी जीव इस अधर्म परिणामका ज्ञाता होता है ॥२११॥

आगे ज्ञानीके आहारका भी परिग्रह नहीं है, यह कहते हैं—

अपरिग्रहो अणिच्छो भणिदो य णिच्छदे असणं ।

अपरिग्रहो दु असणस्स जाणगो तेण सो होदि ॥२१२॥

इच्छा और परिग्रहका अविनाभाव सम्बन्ध है अर्थात् जहाँ इच्छा है वही परिग्रहका सद्भाव है। इच्छा मोहकर्मके उदयसे जायमान होनेके कारण अज्ञानमयभाव है, इसलिये स्वसवेदन-ज्ञानी जीव शुद्धोपयोगरूप निश्चयधर्मको छोड़कर शुभोपयोगरूप धर्म—अर्थात् पुण्यकी इच्छा नहीं करता। यद्यपि अपने पदके अनुकूल ज्ञानी जीवके पुण्यरूप परिणाम होते हैं तो भी 'यह पुण्य मेरा स्वरूप नहीं है' ऐसा निश्चय होनेसे वह पुण्यसे तन्मय नहीं होता। जिस प्रकार कोई दर्पणमें पड़े हुए प्रतिबिम्बका ज्ञायक होता है उसी प्रकार ज्ञानी जीव अपने आत्मामें आये हुए पुण्य-परिणामका ज्ञायक ही होता है, पुण्यपरिणामरूप अपने आपको नहीं मानता है ॥२१०॥

आगे ज्ञानीके इसी प्रकार धर्मका भी परिग्रह नहीं है, यह कहते हैं—

अपरिग्रहो अणिच्छो भणिदो णाणी य णिच्छदि अधम्मं ।

अपरिग्रहो अधम्मस्स जाणगो तेण सो होदि ॥२११॥

अर्थ—ज्ञानी जीव इच्छा रहित है, अतः परपदार्थके परिग्रहसे रहित है, ऐसा कहा गया है, इसीसे ज्ञानी जीव अधर्मकी इच्छा नहीं करता। यही कारण है कि ज्ञानी जीवके अधर्मका परिग्रह नहीं है। वह तो केवल उसका ज्ञाता है।

विशेषार्थ—इच्छा है वह परिग्रह है, जिसके इच्छा नहीं है उसके परिग्रह नहीं है। इच्छा अज्ञानमय भाव है और अज्ञानमय भाव ज्ञानीके नहीं है, ज्ञानीके तो ज्ञानमय ही भाव होता है। इसीसे ज्ञानी जीव अज्ञानमय भावात्मक इच्छाके अभावसे अधर्मको नहीं चाहता है। इसीलिये ज्ञानीके अधर्मका परिग्रह नहीं है। ज्ञानमय एक ज्ञायकभावके सद्भावसे यह केवल अधर्मका ज्ञायक है। इसी पद्धतिसे अधर्मपदको परिवर्तित कर राग, द्वेष, क्रोध, मान, माया, लोभ, कर्म, नोकर्म, मन, वचन, काय, श्रवण, चक्षु, घ्राण, रसना और स्पर्शन ये सोलह पद रखकर सोलह सूत्रोंकी व्याख्या करनी चाहिये।

यहाँ विषय-कषायरूप पाप-परिणामको अधर्म कहा गया है। ज्ञानी जीव जब धर्मको अपना स्वीय परिणाम नहीं मानता, तब अधर्मको स्वीय परिणाम कैसे मान सकता है? यद्यपि ज्ञानी जीवके भी चतुर्थ-पञ्चम गुणस्थानमें विषय-कषायरूप परिणाम होते हैं परन्तु वह उन्हें 'ये परिणाम मेरे हैं' ऐसा नहीं मानता। उसकी श्रद्धा है कि चारित्रमोहके उदयसे जो ये विकारीभाव उत्पन्न हो रहे हैं वे मेरे स्वभाव नहीं हैं। जैसे दर्पण, प्रतिबिम्बसे तन्मय दिखता हुआ भी वास्तवमें उससे तन्मय नहीं होता। उसी प्रकार आत्मा इन विकारीभावोंसे तन्मय दिखता हुआ भी वास्तवमें उनसे तन्मय नहीं है। अतएव जिस प्रकार कोई दर्पणके प्रतिबिम्बका ज्ञाता होता है उसी प्रकार ज्ञानी जीव इस अधर्म परिणामका ज्ञाता होता है ॥२११॥

आगे ज्ञानीके आहारका भी परिग्रह नहीं है, यह कहते हैं—

अपरिग्रहो अणिच्छो भणिदो य णिच्छदे असणं ।

अपरिग्रहो दु असणस्स जाणगो तेण सो होदि ॥२१२॥

जीवके अज्ञानमय भावका अभाव है। अतः वर्तमान उपभोग उसके परिग्रहभावको प्राप्त नहीं होता है। अनागत भोगकी ज्ञानीके इच्छा ही नहीं है, क्योंकि ज्ञानी जीवके अज्ञानभयभावरूप इच्छाका अभाव है इसलिये अनागतकर्मके उदयका उपभोग भी ज्ञानीके परिग्रहभावको प्राप्त नहीं होता है ॥२१५॥

आगे ज्ञानी भविष्यत् कालमे होने वाले भोगको द्यो नहीं चाहता है ? इसका उत्तर कहते हैं—

जो वेददि वेदिज्जदि समए समए विणस्सदे उहयं ।

तं जाणगो दु णाणी उभयं पि ण कंखइ कया वि ॥२१६॥

अर्थ—जो भाव अनुभव करता है उसे वेदकभाव कहते हैं और जो अनुभव करने योग्य है उसे वेद्यभाव कहते हैं। यह दोनो भाव क्रमसे होते हैं, एक समयमे नहीं होते अर्थात् जिस कालमे वेदकभाव है उस कालमे वेद्यभाव नहीं है और जिस कालमे वेद्यभाव है उस कालमे वेदकभाव नहीं है अर्थात् दोनो ही समय-समयमे नष्ट हो जाते हैं। उन्हें जाननेवाला ज्ञानी जीव कदापि दोनोको भी नहीं चाहता है।

विशेषार्थ—ज्ञानी जीव स्वभावभावके ध्रुवपनसे नित्य ही टङ्कोत्कीर्ण ज्ञायक स्वभाव है और वेद्यवेदकभाव उत्पन्न तथा विनाशस्वभावपनसे अनित्य हैं। इन दोनोमे जो भाव आकाक्षा करता है कि मैं इच्छामे आये हुए भावका वेदन करूँगा। सो जबतक वेदन करनेवाला वेदकभाव होता है उसको पहले जिस भावका वेदन करना चाहता था, वह वेद्यभाव विलयको प्राप्त हो जाता है, उसके विलीन होनेसे वेदकभाव किसको वेदै ? कदाचित् कहो कि वेदकभावके पश्चात् होनेवाला जो वेद्यभाव है उसे वेदै, सो जबतक आकाक्षाका विषय वेद्यभाव उत्पन्न होता है तबतक यह वेदकभाव नष्ट हो जाता है कौन वेदै ? कदाचित् वेद्यभावके पश्चात् होनेवाला वेदकभाव उसे वेदन करेगा सो जबतक वेदन करनेवाला वेदकभाव होगा तबतक वेद्यभाव नष्ट हो जावेगा। इसप्रकार अन्वस्थिति होनेसे अभीष्टकी सिद्धि होना असभव है, ऐसा जानकर ज्ञानी जीव उभयभावकी अभिलाषासे शून्य हैं ॥२१६॥

यही भाव कलशामे दिखाते हैं—

स्वागताच्छन्द

वेद्यवेदकविभावचलत्वाद्देद्यते न खलु काक्षितमेव ।

तेन काक्षति न किञ्चन विद्वान् सर्वतोऽप्यतिविरक्तिमुपैति ॥१४७॥

अर्थ—वेद्य और वेदकभाव दोनो ही क्षणिक हैं। इसीसे जो काक्षित भाव है वह कदापि वेदनेमे नहीं आता, इसीलिये ज्ञानी जीव कुछ भी आकांक्षा नहीं करता, प्रत्युत सर्वभावोसे विरक्तिभावको प्राप्त होता है।

भावार्थ—परमार्थसे यह जीव बाह्य भोग-उपभोग का अनुभव नहीं करता है, किन्तु भोग-उपभोगकी आकांक्षा करनेवाले आत्मपरिणामका ही अनुभव करता है। इस स्थितिमे आत्मा ही वेद्य है और आत्मा ही वेदक है। आत्मा जिस भावका वेदन करता है वह वेद्य कहलाता है और

जो भाव अनुभव करता है वह वेदक कहलाता है। आत्माका यह वेद्यवेदकभाव क्रमवर्ती है अर्थात् जिस समय वेद्यभाव होता है उस समय वेदकभाव नहीं होता और जिस समय वेदकभाव होता है उस समय वेद्यभाव नहीं होता। यह वेद्यवेदकभाव कर्मोदयसे जायमान होनेके कारण आत्माका विभाव कहलाता है, स्वभाव नहीं। विभाव होनेसे वह क्षणभङ्गुर है। अतः आत्माका वेदकभाव जिस वेद्यभावकी इच्छा करता है वह क्षणभङ्गुर होनेसे वेदन करनेमें नहीं आता। जब वेदन करनेमें नहीं आता तब ज्ञानी जीव उसकी इच्छा ही क्यों करेगा? वह तो सब ओरसे विरक्तिको ही प्राप्त होता है ॥१४७॥

आगे कहते हैं कि ज्ञानी जीवके भोग-उपभोगमें राग नहीं होता है—

बंधुवभोगाणिमित्ते अज्झवसाणोदएसु णाणिस्स ।
संसारदेहविसएसु णेव उप्पज्जदे रागो ॥२१७॥

अर्थ—बन्ध और उपभोगके निमित्त जो अध्यवसानके उदय हैं वे सब संसारविषयक तथा देहविषयक हैं उनमें ज्ञानी जीवके राग नहीं होता है।

विशेषार्थ—इस लोकमें निश्चयसे जो अध्यवसानके उदय हैं उनमें कितने तो ऐसे हैं जिनका विषय संसार है और कितने ही ऐसे हैं जिनका विषय शरीर है। जितने संसारविषयक हैं वे बन्धके निमित्त हैं और जितने शरीरविषयक हैं वे उपभोगके निमित्त हैं। जो बन्धके निमित्त हैं वे राग-द्वेष-मोह आदिक हैं और जो उपभोगके निमित्त हैं वे सुख-दुःख आदिक हैं। इन सभी भावोंमें ज्ञानी जीवके राग नहीं होता है क्योंकि ये सभी भाव नानापरद्रव्योंके सम्बन्धसे जन्य हैं और ज्ञानी जीव टङ्कोत्कीर्ण एक ज्ञायक स्वभाववाला है। अतएव ज्ञानी जीवके साथ उनका सम्बन्ध नहीं बन सकता है।

मोहनीयकर्मके उदयसे जो मोह-राग-द्वेष तथा हर्षविषादादिक भाव होते हैं उन्हें अध्यवसानभाव कहते हैं। इन अध्यवसानभावोंमें जो मोह-राग-द्वेष भाव हैं वे संसारविषयक हैं अर्थात् इन्हीं भावोंका निमित्त पाकर आत्माकी ससृति-परम्परा होती है और यही भाव आगामीकर्म-बन्धमें निमित्त पड़ते हैं। तथा जो हर्ष-विषादादिक भाव हैं वे शरीर विषयक हैं और उपभोगके निमित्त हैं अर्थात् शरीरमें सुखादिक द्वारा उपक्षीण हो जाते हैं। इनसे संसार-सततिका प्रवाह नहीं चलता, क्योंकि जब तक इनके साथ रागादिक परिणाम न हो तब तक वे स्वयं बन्धके जनक नहीं होते। अतएव जो सम्यग्ज्ञानी जीव हैं उनके इन अखिल अध्यवसानादिक भावोंमें रागभाव नहीं है ॥२१७॥

यही भाव कलशामें दिखाते हैं—

स्वागताछन्द

ज्ञानिनो न हि परिग्रहभावं
कर्म रागरसरिक्ततयैति ।

रंगयुक्तकपायितवस्त्रे

स्वीकृतैव हि वहिर्लुट्ठीतीह ॥१४८॥

अर्थ—रागरूपी रससे रहित होनेके कारण ज्ञानी जीवकी क्रिया परिग्रहभावको प्राप्त नहीं होती, क्योंकि हर्षा, फिटकरी आदिसे उत्पन्न कषायलापनसे रहित वस्त्रमे जो रङ्ग दिया जाता है वह स्वीकृत होने पर भी बाहर ही बाहर रहता है, अन्तरङ्गमे प्रवेश नहीं करता ॥१४८॥

स्वागताछन्द

ज्ञानवान् स्वरसतोऽपि यत् स्यात्

सर्वरागरसवर्जनशील ।

लिप्यते सकलकर्मभिरेप

कर्ममध्यपतितोऽपि ततो न ॥१४९॥

अर्थ—ज्ञानी जीवका ऐसा सहज स्वभाव है कि उसकी आत्मामे स्वयमेव रागकी उत्पत्ति नहीं होती । इसीसे ज्ञानी जीव कर्ममध्यमे पतित होकर भी कर्मोंसे लिप्त नहीं होता है ॥१४९॥

आगे दृष्टान्त द्वारा इसी बातका समर्थन करते हैं—

णाणी रागप्पजहो सव्वदव्वेसु कम्ममज्झगदो ।

णो लिप्पदि रजएण दु कदम-मज्झे जहा कणयं ॥२१८॥

अण्णाणी पुण रत्तो सव्वदव्वेसु कम्ममज्झगदो ।

लिप्पदि कम्मरणेण दु कदम-मज्झे जहा लोहं ॥२१९॥

(युग्मम्)

अर्थ—ज्ञानी जीव सब द्रव्योंमे रागका त्याग करनेवाला है, इसलिये वह मन, वचन, कायके व्यापाररूप कर्मके मध्यमे पडा हुआ भी कर्मरूपी रजसे उस तरह लिप्त नहीं होता जिस तरह कि कर्दमके मध्यमे पडा हुआ सुवर्ण जङ्गलसे लिप्त नहीं होता । किन्तु अज्ञानी जीव सब द्रव्योंमे राग करता है, इसलिये वह मन, वचन, कायके व्यापाररूप कर्मके मध्यमे पडा हुआ कर्मरूपी रजसे उस तरह लिप्त होता है जिस तरह कि कर्दमके मध्यमे पडा हुआ लोहा जङ्गलसे लिप्त हो जाता है ।

विशेषार्थ—जिसप्रकार निश्चयसे सुवर्ण कर्दमके मध्यमे पडा हुआ होनेपर भी कर्दमसे लिप्त नहीं होता, क्योंकि कर्दमसे लिप्त होना उसका स्वभाव नहीं है । उसी प्रकार ज्ञानी जीव कर्मोंके मध्यमे अर्थात् मन, वचन, कायके व्यापारके बीचमे पडा हुआ होनेपर भी कर्मसे लिप्त नहीं होता, क्योंकि समस्त परद्रव्य सम्बन्धी रागका त्यागी होनेसे कर्मसे लिप्त होना उसका स्वभाव नहीं है । जिसप्रकार लोहा कर्दमके मध्यमें पडकर कर्दमसे लिप्त हो जाता है क्योंकि कर्दमसे लिप्त होना उसका स्वभाव है । उसी प्रकार अज्ञानी जीव कर्मोंके मध्यमे पडकर कर्मसे लिप्त होता है क्योंकि समस्त परद्रव्य सम्बन्धी रागसे युक्त होनेके कारण कर्मोंसे लिप्त होना उसका स्वभाव है ।

सुवर्णका ऐसा विलक्षण स्वभाव है कि वह कितने ही कालपर्यन्त कर्दममे पडा रहे, परन्तु उसके वर्णमे विकार नहीं होता । इसी तरह ज्ञानी जीवका ऐसा विलक्षण स्वभाव है कि वह

समस्त कार्य करता हुआ भी कर्मबन्धसे रहित रहता है। कर्मबन्धका कारण रागपरिणति है और ज्ञानी जीवके वह रागपरिणति छूट जाती है। इसलिये केवल क्रियासे उसके बन्ध नहीं होता। परन्तु अज्ञानी जीवकी परिणति इससे विलक्षण है। जिस प्रकार लोहा कर्मममे डाल दिया जावे तो वह उसके सम्बन्ध से जगाल से लिप्त हो जाता है उसी प्रकार अज्ञानी जीव कर्मके मध्यमें पड़ जावे अर्थात् मन, वचन, कायकी प्रवृत्तिरूप व्यापार करे तो वह कर्मसे लिप्त हो जाता है क्योंकि कर्मबन्धका प्रमुख कारण रागभाव है और वह उसके विद्यमान है ही ॥२१८-२१९॥

आगे जिसका जो स्वभाव है वह वैसा ही रहता है, यह कलशा द्वारा कहते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

यादृक् तादृग्निहास्ति तस्य वशतो यस्य स्वभावो हि य
कर्तुं नैप कथंचनापि हि परैरन्यादृशः शक्यते ।

अज्ञानं न कदाचनापि हि भवेज्ज्ञान भवत्संतत

ज्ञानिन् भुङ्क्व परापरावजनितो नास्तीह बन्धस्तव ॥१५०॥

अर्थ—जिस वस्तुका जो जैसा स्वभाव होता है वह वैसा ही रहता है, वह किसी भी तरह दूसरोके द्वारा अन्यथा नहीं किया जा सकता। इसी पद्धतिसे ज्ञान भी कभी अज्ञान नहीं हो सकता। अतएव आचार्यका उपदेश है कि हे ज्ञानी जीव ! कर्मोदयसे जो कुछ उपभोग प्राप्त हुआ है उसे उदयजनित सामग्री जान अहंकार बुद्धिसे रहित होकर भोग, यदि इस नीतिसे उदासीनभावसे भोगेगा तो परापरावजनित बन्ध तुझे नहीं होगा।

भावार्थ—इस जीवके ज्ञानके साथ अनादिकालसे मोहजन्य विकारीभावोका संमिश्रण चला आ रहा है। अज्ञानी जीव उस संमिश्रणको ज्ञानका स्वभाव जान उससे कभी विरक्त नहीं होता। इसलिये उसके बन्ध सदाकाल जारी रहता है। परन्तु ज्ञानी जीव इस अन्तरको समझ जाता है, वह ज्ञानको जान और मोहजन्य रागादिक विकारोको विकार समझ लेता है, इसलिये उससे विरक्त हो जाता है। इस विरक्तिके कारण ज्ञानी जीव यद्यपि प्राप्त सामग्रीका उपभोग करता है तो भी उसके बन्ध नहीं होता। उसका कर्मोदय अपना फल देकर निर्जीर्ण होता जाता है, नवीन बन्धका कारण नहीं होता। कर्मोदय, ज्ञानी जीवके ज्ञानको अन्यथा करनेके लिये समर्थ नहीं है क्योंकि वस्तुका ऐसा स्वभाव है कि वह सदा वस्तुके ही स्वाधीन रहता है, किसी भी तरह उसका अन्यथा परिणमन नहीं कराया जा सकता ॥१५०॥

आगे यही अर्थ दृष्टान्तके द्वारा दृढ़ करते हैं—

भुंजंतस्स वि विविहे सच्चित्ताचित्तमिस्सिये दब्बे ।

संखस्स सेदभावो ण वि सक्कदि किण्णगो काळं ॥२२०॥

तह णाणिस्स वि विविहे सच्चित्ताचित्तमिस्सिए दब्बे ।

भुंजतस्स वि णाणं ण सक्कमण्णाणदं णेहुं ॥२२१॥

जइया स एव सखो सेदसहावं तयं पजहिदूण ।
 गच्छेज्ज किण्हभावं तइया सुक्कत्तणं पजहे ॥२२२॥
 तह णाणी वि हु जइया णाणसहावं तयं पजहिऊण ।
 अण्णाणेण परिणदो तइया अण्णाणदं गच्छे ॥२२३॥

अर्थ—जिस तरह शङ्ख यद्यपि नाना प्रकारके सचित्त, अचित्त और मिश्र द्रव्योका उपभोग करता है तो भी उसका श्वेतभाव कृष्ण नहीं किया जा सकता है। उसी तरह ज्ञानी जीव यद्यपि सचित्त, अचित्त और मिश्र द्रव्योका उपभोग करता है तो भी उसका ज्ञान अज्ञानभावको प्राप्त नहीं कराया जा सकता और जिस तरह जिस कालमें वही शङ्ख उस श्वेतभावको छोड़कर कृष्णभावको प्राप्त हो जाता है उस कालमें श्वेतभावको स्वयं छोड़ देता है उसी तरह ज्ञानी जीव भी जिस कालमें उस ज्ञानभावको छोड़ देता है उस कालमें अज्ञानभावसे परिणत हुआ अज्ञानभावको प्राप्त हो जाता है।

विशेषार्थ—जिस प्रकार निश्चयसे शङ्ख यद्यपि परद्रव्यका उपभोग करता है तो भी जो उसका स्वीय श्वेतभाव है वह परके द्वारा कृष्ण नहीं किया जा सकता, क्योंकि परमें परभावके प्रति निमित्तपनेकी अनुपत्ति है अर्थात् परपदार्थ अपर पदार्थके अन्यथापन करनेकी सामर्थ्यसे शून्य है। इसी प्रकार ज्ञानी जीव यद्यपि परद्रव्यका उपभोग कर रहा हो तो भी उसका जो स्वीय ज्ञानभाव है वह परके द्वारा अज्ञान नहीं किया जा सकता, क्योंकि परमें परभावके प्रति निमित्तपनेकी अनुपत्ति है अर्थात् परपदार्थ अपरपदार्थके अन्यथापन करनेकी सामर्थ्यसे शून्य है। इससे यह सिद्ध हुआ कि ज्ञानीके परकृत अपराधके निमित्तसे बन्ध नहीं होता है। और जिस प्रकार जिस समय वही शङ्ख परद्रव्यका उपभोग कर रहा हो अथवा न कर रहा हो, श्वेतभावको छोड़कर स्वयं ही कृष्णभावसे परिणमता है उस समय उसका श्वेतभाव स्वयं ही कृष्णभावको प्राप्त होता है। उसी प्रकार जिस समय वही ज्ञानी परद्रव्यका उपभोग कर रहा हो अथवा न कर रहा हो, ज्ञानको छोड़कर स्वयंमेव अज्ञानभावसे परिणमता है उस समय उसका ज्ञान स्वयं ही अज्ञानभावको प्राप्त होता है। इससे यह सिद्ध हुआ कि ज्ञानी जीवके जो बन्ध होता है वह स्वीय अपराधके निमित्तसे ही होता है ॥२२०-२२३॥

आगे यही भाव कलशाके द्वारा दर्शाते हैं—

शाङ्खलविक्रीडितछन्द

ज्ञानिन् कर्म न जातु कर्तुमुचित किञ्चित्थाप्युच्यते
 वुभुङ्क्षे हन्त न जातु मे यदि पर दुर्भुक्त एवासि भो ।
 बन्ध स्यादुपभोगतो यदि न तत्किं कामचारोऽस्ति ते
 ज्ञानं सन्वस बन्धमेष्यपरथा स्वस्यापरावाद् ध्रुवम् ॥१५१॥

अर्थ—हे ज्ञानी जीव ! यद्यपि तुझे कभी कर्म करना उचित नहीं है अर्थात् ज्ञानावरणादि कर्मका बन्ध करना तेरे योग्य नहीं है तो भी कुछ कहा जाता है। 'परद्रव्य मेरा कभी नहीं है' ऐसा कहता हुआ यदि तू उसका उपभोग करता है तो खेद है कि तू दुर्भुक्त ही अर्थात् खोटा

उपभोग करनेवाला ही है। जो वस्तु तेरी नहीं उसका उपभोग करना असद् उपभोग ही है। कदाचित् तू यह कहे कि ज्ञानी जीवके उपभोगसे बन्ध नहीं होता तो इसके उत्तरमें आचार्य कहते हैं कि तो क्या तेरा कामचार है अर्थात् तेरी इच्छासे बन्ध रुकनेवाला है? अरे भाई! ज्ञानरूप होकर निवास कर—ज्ञानके साथ मिले हुए रागादिकको दूरकर मात्र ज्ञाता-द्रष्टा रहकर कार्य कर, तभी बन्धसे वच सकता है अन्यथा निश्चित ही अपने अपराधसे बन्धको प्राप्त होगा।

भावार्थ—निश्चयसे जीव परद्रव्यका न कर्ता है और न भोक्ता है परन्तु अज्ञानी होकर यह परद्रव्यका कर्ता और भोक्ता बन रहा है। ऐसे जीवको आचार्य समझाते हैं कि हे भाई! तू अपने इस अज्ञानको छोड़, तू तो ज्ञानी है अतः ज्ञानस्वभावको ही प्राप्त हो, परद्रव्य जब तेरा नहीं है तब तू उसका उपभोग करनेवाला कैसे बनता है? लोकमें परका उपभोग करना असद् उपभोग कहलाता है। इसके उत्तरमें वह कहता है कि मैं तो ज्ञानी हूँ, परद्रव्यके उपभोगसे मुझे बन्ध नहीं होगा अतः उपभोग करते हुए भी मेरी हानि नहीं है। तब आचार्य कहते हैं कि बन्ध होना और न होना तेरी इच्छा पर निर्भर नहीं है। इस विषयमें तेरा स्वेच्छाचार नहीं चल सकता। यदि तू ज्ञानी होकर रहेगा अर्थात् अपने ज्ञानमेंसे रागादिक विकारीभावोको पृथक् कर देगा तब तो बन्धसे वच सकेगा, अन्यथा अपने इस अपराधसे—रागादिविकारीभावरूप परिणमनसे निश्चित ही बन्धको प्राप्त होगा ॥१५१॥

आगे रागी मनुष्य ही कर्मबन्धको प्राप्त होता है, यह कहते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

कर्तारं स्वफलेन यत्किल बलात्कर्मैव नो योजयेत्
 कुर्वाण फललिप्सुरेव हि फल प्राप्नोति यत्कर्मणः ।
 ज्ञानं सस्तदपास्तरागरचनो नो बध्यते कर्मणा
 कुर्वाणोऽपि हि कर्म तत्फलपरित्यागं कशील मुनिः ॥१५२॥

अर्थ—क्योंकि कर्म अपने करनेवाले कर्ताको जवर्दस्ती अपने फलसे युक्त नहीं करता, किन्तु फलकी इच्छा रख कर कर्म करनेवाला प्राणी ही कर्मके फलको प्राप्त होता है। इसीलिये ज्ञानरूप होते हुए जिसने रागकी रचनाको दूर कर दिया है तथा कर्मके फलका त्याग करना जिसका स्वभाव है, ऐसा मुनि (ज्ञानी जीव) कर्म करता हुआ भी कर्मसे बद्ध नहीं होता है।

भावार्थ—वास्तवमें बन्धका कारण अन्तरङ्ग वासना है। जिनसे दर्शनमोहका उपशमादि हो गया है उनके मिथ्यात्वके जानेसे स्वपरभेदज्ञान हो जाता है। वे भेदज्ञानके बलसे परको पर जानते हैं, केवल चारित्रमोह उदयसे नहीं चाहते हुए भी औदयिक रागादिककी वेदनाके अपहारार्थ रोगनिवृत्तिके लिये औषध सेवनके समान बाह्य भोगोमें यद्यपि प्रवृत्ति करते हैं तो भी स्निग्धताके अभावमें बन्धको प्राप्त नहीं होते ॥१५२॥

आगे इसी अर्थको दृष्टान्तसे दृढ़ करते हैं—

पुरिसो जह को वि इह वित्तिणिमित्तं तु सेवए रायं ।
 तो सो वि देदि राया विविहे भोए सुहुप्पाए ॥२२४॥

एमेव जीवपुरिसो कम्मरयं सेवदे सुहणिमित्तं ।
तो सो वि देइ कम्मो विविहे भोए सुहुप्पाए ॥२२५॥
जह पुण सो चिय पुरिसो वित्तिणिमित्तं ण सेवदे रायं ।
तो सो ण देइ राया विविहे भोए सुहुप्पाए ॥२२६॥
एमेव सम्मदिट्ठी विसयत्थं सेवए ण कम्मरयं ।
तो सो ण कम्मो विविहे भोए सुहुप्पाए ॥२२७॥
(चतुष्कम्)

अर्थ—इस लोकमे जिस प्रकार कोई पुरुष आजीविकाके निमित्त राजाकी सेवा करता है तो वह राजा भी उसके लिये सुख उपजानेवाले नानाप्रकारके भोग देता है। इसी प्रकार यह जीवनामा पुरुष सुखके निमित्त कर्मरूपी रजकी सेवा करता है सो वह कर्म भी उसके लिये सुख उपजानेवाले नानाप्रकारके भोग देता है। यदि वह पुरुष आजीविकाके निमित्त राजाकी सेवा नहीं करता है तो वह राजा उसके लिये सुख उपजानेवाले नानाप्रकारके भोग नहीं देता है। इसी प्रकार सम्यग्दृष्टि जीव विषयोके लिये कर्मरूपी रजकी सेवा नहीं करता है तो वह कार्य भी उसके लिये सुख उपजानेवाले नानाप्रकारके भोग अर्थात् विषय नहीं देता है।

विशेषार्थ—जिस प्रकार कोई पुरुष फलके अर्थ राजाकी सेवा करता है तो वह राजा उसके लिये फल देता है। उसी प्रकार जीव फलके अर्थ कर्मकी सेवा करता है तो कर्म उसके लिये फल देता है और जिस प्रकार वही पुरुष फलके अर्थ राजाकी सेवा नहीं करता है तो राजा उसके लिये फल नहीं देता है। उसी प्रकार सम्यग्दृष्टि जीव फलके अर्थ कर्मकी सेवा नहीं करता है तो कर्म उसके लिये फल नहीं देता है।

ऊपर कलशामे जो कहा गया था कि कर्म किसीको जवर्दस्ती अपने फलसे युक्त नहीं करता, किन्तु जो फलकी इच्छा रखता हुआ कर्म करता है वही कर्मसे युक्त होता है, वही अर्थ यहाँ दृष्टान्त द्वारा अन्वय-व्यतिरेकसे दृढ किया गया है। जिस प्रकार फलकी इच्छा रखकर सेवा करनेवाले पुरुषको राजा फल प्रदान करता है और फलकी इच्छा न रखकर सेवा करनेवालेको राजा फल प्रदान नहीं करता है। इसी प्रकार फलकी इच्छा रखकर कर्म करनेवाले मनुष्यको कर्म फल देता है और फलकी इच्छा न रखकर कर्म करनेवाले मनुष्यको कर्म कुछ भी फल नहीं देता। तात्पर्य यह है कि इच्छापूर्वक कर्म करनेवाले पुरुषके ही कर्म बन्ध होता है और इच्छाके विना कर्म करनेवाले पुरुषको कर्म बन्ध नहीं होता। सम्यग्दृष्टि मनुष्य अन्तरङ्गसे रागादिको चाहता नहीं है किन्तु चारित्रमोहके उदयकी बलवत्तासे आये हुए रागादिसे प्रेरित होकर भोगोप-भोगमे प्रवृत्ति करता है, इसलिये वह बन्धसे रहित कहा गया है ॥२२४-२२७॥

इसी भावको कलशामे प्रकट करते हैं—

शाङ्खलविक्रीडितछन्द

त्यक्त येन फल स कर्म कुर्वते नेति प्रतीमो वय

किन्त्वस्यापि कुतोऽपि किञ्चिदपि तत्कर्मविशेषनापतेत् ।

तस्मिन्नापतिते त्वकम्पपरमज्ञानस्वभावे स्थितो

ज्ञानी किं कुर्वतेऽथ किं न कुर्वते कर्मेति जानाति क ॥१५३॥

अर्थ—जिसने कर्मका फल त्याग दिया है वह कर्म करता है, इसकी हम प्रतीति नहीं करते हैं किन्तु इस ज्ञानीके भी किसी कारणसे कुल कर्म इसके वश बिना आ पडते हैं और उनके आ पडनेपर भी यह ज्ञानी निश्चय परमस्वभावमे स्थित रहता है। इस स्थितिमे ज्ञानी क्या करता है ? और क्या नहीं करता है यह कौन जानता है ?

भावार्थ—कर्मका वन्ध, कर्मफलके इच्छुक प्राणीके होता है। जिसने कर्मफलकी इच्छा छोड़ दी उसे कर्मका वन्ध नहीं होता। यहाँ सम्यग्दृष्टिजीवको ज्ञानी कहा गया है। यद्यपि ज्ञानीके ज्ञानचेतना है, कर्मचेतना और कर्मफलचेतना नहीं है, फिर भी कालान्तरमे जो कर्म अर्जित किये हैं वे उदयमे आकर अपना रस देते हैं, उन्हे यह नहीं चाहता किन्तु चारित्र्यमोहके सद्भावमे पराधीनतासे भोगने पड़ते हैं। भोगनेपर भी अपने परमज्ञानस्वभावमे अकम्प स्थिर रहनेसे वे कर्म, ज्ञानीका कुछ विगाड करनेमे समर्थ नहीं होते। अतः निष्कर्ष निकला कि ज्ञानी क्या करता है ? और क्या नहीं करता है ? इसको कौन जाने ? वही जाने ॥१५३॥

आगे ज्ञानी जीव ही निर्भय होते हैं यह कहते हैं—

शाङ्खलविक्रीडितछन्द

सम्यग्दृष्टय एव साहसमिदं कर्तुं क्षमन्ते पर

यद्वज्रेऽपि पतत्यमी भयचलत्नैक्यमुक्ताध्वनि ।

सर्वामिव निसर्गनिर्भयतया शङ्का विहाय स्वयं

जानन्तः स्वमवध्यबोधवपुषं बोधच्च्यवन्ते न हि ॥१५४॥

अर्थ—सम्यग्दृष्टि जीव ही इस उत्कृष्ट साहसके करनेमे समर्थ होते हैं कि जिसके भयसे विचलित हुए तीन लोकके जीव अपना-अपना मार्ग छोड़ देते हैं, ऐसे वज्रके पडने पर भी वे स्वभावसे निर्भय होनेके कारण सभी प्रकारकी शङ्काको छोड़कर स्वयं अपने आपको दूसरेके द्वारा वाधा न जा सके, ऐसे ज्ञानशरीरसे युक्त जानते हुए ज्ञानसे च्युत नहीं होते।

भावार्थ—सम्यग्दृष्टि जीव निःशङ्कित गुणका धारक होता है, अतः वह सदा सब प्रकारके भयोसे निर्मुक्त रहता है। जिस वज्रके पडनेपर तीन लोकके जीव भयसे विचलित हो अपना-अपना मार्ग छोड़ देते हैं, उस वज्रके पडने पर भी सम्यग्दृष्टि सदा यही विचार करता है कि मैं तो ज्ञानशरीर हूँ अर्थात् ज्ञान ही मेरा रूप है और ऐसा ज्ञान, जो कि कभी किसीके द्वारा नष्ट नहीं किया जा सकता, ऐसा विचारकर वह सदा अपने ज्ञानस्वरूपसे च्युत नहीं होता ॥१५४॥

आगे यही भाव गाथामें दिखाते हैं—

सम्मद्दिट्ठी जीवा णिस्संका होंति णिब्भया तेण ।

सत्त-भय-विप्पमुक्का जह्वा तह्वा दु णिस्संका ॥२२८॥

अर्थ—सम्यग्दृष्टि जीव निःशङ्क होते हैं, इसलिये निर्भय है और क्योंकि सप्तभयसे निर्मुक्त है, इसलिये निःशङ्क है।

विशेषार्थ—जिस कारण सम्यग्दृष्टि नित्य ही समस्त कर्मोंके फलकी अभिलापासे रहित होते हुए कर्मोंसे अत्यन्त निरपेक्ष वर्तते हैं। इसलिये ही जान पड़ता है कि ये अत्यन्त निःशङ्क तीव्र निश्चयरूप होते हुए अत्यन्त निर्भय रहते हैं ॥२२८॥

आगे सप्तभयके कलशरूप काव्य कहते हैं—

शाद्वलविक्रीडितछन्द

लोक शाश्वत एक एष सकलव्यक्तो विविक्तात्मन—

श्चिल्लोक स्वयमेव केवलमयं य लोकयत्येकक ।

लोकोऽयं न तवापरस्तदपरस्तस्यास्ति तद्भी कुतो

निश्शङ्क सतत स्वय स सहजं ज्ञान सदा विन्दति ॥१५५॥

अर्थ—परसे भिन्न आत्माका जो यह चैतन्यलोक है वह शाश्वत है, एक है, सब जीवोंके प्रकट है। यह एक सम्यग्ज्ञानी जीव ही स्वय इस चैतन्यलोकका अवलोकन करता है। वह विचारता है कि हे आत्मन् ! यह एक चैतन्यलोक ही तेरा लोक है, इससे भिन्न दूसरा कोई लोक तेरा नहीं है, तब तुझे उसका भय कैसे हो सकता है। ऐसा विचारकर ज्ञानी जीव निरन्तर निःशङ्करूपसे स्वाभाविक ज्ञानको स्वय ही प्राप्त होता है।

भावार्थ—इस काव्यमे ज्ञानीके इस लोक तथा परलोक दोनोंका भय नहीं होता है, यह कहा गया है। इस लोक अर्थात् वर्तमान पर्यायमे मुझे कष्ट न उठाना पड़े, ऐसा भय होना इस लोकका भय है और परलोक अर्थात् आगामी पर्यायमे मुझे कष्ट न भोगना पड़े, ऐसा भय होना परलोकका भय है। सो ज्ञानी जीव ऐसा विचार करता है कि मैं समस्त कर्म, नोकर्म आदिसे भिन्न पृथग्द्रव्य हूँ, चैतन्य ही मेरा स्वरूप है, यह चैतन्य ही मेरा लोक है, मेरा यह चैतन्यलोक शाश्वत है—कभी नष्ट होने वाला नहीं है, इसलिये मुझे न इस लोकका भय है और न परलोकका भय है। शरीर अवश्य नाशको प्राप्त होता है, पर वह मेरा कब है ? मैं चैतन्यका पुञ्ज हूँ और यह शरीर जड अर्थात् ज्ञानदर्शनसे शून्य पुद्गलद्रव्य है, इसके नाशसे मेरा कुछ नष्ट होने वाला नहीं है। इसलिये ज्ञानी जीव सदा निःशङ्क होकर स्वाभाविक ज्ञान स्वरूपको ही प्राप्त होता है—उसी प्रकार अनुभव करता है।

संसारमे ये प्राणी निरन्तर भयभीत रहते हैं। न जाने ये लोक मेरी कैसी दुर्दशा करेंगे, अतः निरन्तर इनके अनुकूल रहनेकी प्रवृत्ति करता है। न जाने, यह राजलोक मेरे ऊपर कौन-सी आपत्ति ला पटकेंगे, अतः निरन्तर उन्हें प्रसन्न करनेकी चेष्टामे मग्न रहता है। न जाने, परलोकमे कहाँ जाऊँगा, भद्रजन्म हो तो अच्छा, इसके अर्थ निरन्तर नानाप्रकारके दानादि कर परलोकमे निःशङ्क होनेकी चेष्टा करता है। परन्तु सम्यग्ज्ञानी विचार करता है कि मेरा तो चेतना ही लोक है, उसीका आत्माके साथ नित्य तादात्म्य है जो किसी काल और किसी शक्तिके द्वारा पृथक् नहीं किया जा सकता है। अतः चाहे मैं यहाँ रहूँ, चाहे परलोकमे जाऊँ, मेरा गुण मुझसे भिन्न नहीं हो सकता। अतः सम्यग्ज्ञानी जीवके इस लोक और परलोकका भय नहीं है। तत्त्वदृष्टिसे विचारो तो ज्ञानगुणकी जो जानन क्रिया है वह कभी भी उसे छोड़कर भिन्न नहीं हो सकती और परपदार्थका उसमे प्रवेश नहीं हो सकता। मात्र ज्ञानकी स्वच्छता ही एक ऐसी

अनुपम है कि उसमे ज्ञेय प्रतिभासमान होते हैं। अथवा ज्ञेय क्या प्रतिभासमान होते हैं? वह तो ज्ञानका ही परिणाम है परन्तु हम व्यवहारसे ऐसा मानते हैं कि हमने परपदार्थको जाना। जब ऐसी ज्ञानकी सामर्थ्य है कि उसमे परपदार्थका प्रवेश नहीं तब न कोई पदार्थ सुखका कर्ता है और न कोई पदार्थ दुःखका कर्ता है ॥१५५॥

शार्दूलविक्रीडितछन्द

एपैकेव हि वेदना यदचलं ज्ञानं स्वयं वेद्यते

निर्भेदोदितवेद्यवेदकवलादेकं सदानाकुलः ।

नैवान्यागतवेदनैव हि भवेत्तद्भ्री कुतो ज्ञानिनो

निश्शङ्कः सततं स्वयं स सहजं ज्ञानं सदा विन्दति ॥१५६॥

अर्थ—सम्यग्ज्ञानी जीवोंके यही एक वेदना है कि वे सदा निराकुल रहकर अभेदरूपसे उदित वेद्यवेदकभावके बलसे अविचल—कभी नष्ट नहीं होने वाले ज्ञान का स्वयं वेदन करते हैं अर्थात् अनुभव करते हैं। ज्ञानीके अन्य पदार्थकी वेदना नहीं है तब उसे वेदनाका भय कैसे हो सकता है? वह तो सदा निश्चिन्त होता हुआ स्वाभाविक ज्ञानको ही प्राप्त होता है, उसका अनुभव करता है।

भावार्थ—इस काव्यमे वेदनाभयका वर्णन है। सुख-दुःखको अनुभव करना सो वेदना है। परन्तु सम्यग्ज्ञानी जीवको ऐसा सुख-दुःखका अनुभव नहीं होता। यह सुख-दुःखका विकल्प स्वाभाविक न होकर मोहकर्मके उदयसे जायमान अशुद्ध अनुभूति है। ज्ञानी जीव विचार करता कि मोहकर्मके विपाकसे जायमान सुख-दुःख मेरे स्वभाव नहीं है, इसलिये मुझे तद्विषयक आकुलता से क्या प्रयोजन? अतः वह सदा निराकुल रहकर एक ज्ञानस्वभावका ही वेदन करता है और वह भी अभेद वेद्यवेदकभावकी सामर्थ्यसे अर्थात् वेदन करने वाला भी आत्मा है और जिसका वेदन करता है वह वेद्य भी आत्मा ही है। ज्ञानानुभूतिके सिवाय कर्मोदयसे आगत अन्य अनुभूति मेरा स्वाभाव नहीं है, तब मुझे उस विषयका भय भी कैसे हो सकता है? कर्मके उदयसे जो सुख-दुःखकी अनुभूति होती है उसे मैं अपना स्वभाव नहीं मानता, तब मुझे उन कल्पित अनुभूतियोंसे होने वाले सुख-दुःखकी चिन्ता ही क्या है। एक ज्ञान ही मेरा स्वभाव है, इसलिये उसीका वेदन मैं करता हूँ, ऐसा विचारकर सम्यग्ज्ञानी जीव सदा वेदनाभयसे रहित होता है ॥१५६॥

शार्दूलविक्रीडितछन्द

यत्सन्नाशमुपैति तन्न नियतं व्यक्तेति वस्तुस्थिति-

ज्ञानं सत्स्वरूपमेव तत्किल ततस्त्रातं किमस्यापरं ।

अस्यात्राणमतो न किञ्चन भवेत्तद्भ्री कुतो ज्ञानिको

निश्शङ्कः सततं स्वयं स सहजं ज्ञानं सदा विन्दति ॥१५७॥

अर्थ—जो सत् स्वरूप है वह नाशको प्राप्त नहीं होता, इस नियमसे वस्तुकी मर्यादा प्रकट है। ज्ञान सत्स्वरूप है इसलिए वह स्वयं ही रक्षित है। इसके लिए दूसरे पदार्थोंसे क्या प्रयोजन है? इसकी रक्षा किसीसे नहीं हो सकती। इसलिये ज्ञानी पुरुषको भय कैसे हो सकता

है ? वह तो निरन्तर नि शङ्क रहता हुआ स्वय सहज-स्वाभाविक ज्ञानको ही सदा प्राप्त होता है—उसीका अनुभव करता है ।

भावार्थ—जो सत् है उसका कभी नाश नहीं होता, ऐसी निश्चयसे वस्तु-मर्यादा है और ज्ञान जो है सो स्वय ही सत्स्वरूप है । इसलिये इसकी रक्षाके अर्थ अन्यकी आवश्यकता नहीं है । इस ज्ञानकी अरक्षा करनेमें कोई भी वस्तु समर्थ नहीं है । अतएव ज्ञानी जीवको इसकी रक्षाके अर्थ किसीसे भी भय नहीं होता है । स्वय जो अपना सहज ज्ञान है उसीका अनुभव करता है । ज्ञानीके ऐसा निश्चय है कि सत्पदार्थ स्वय स्वरूपसे ही रक्षित है । कोई भी शक्ति इसका अभाव करनेमें समर्थ नहीं है । अत इसी भावको लेकर ज्ञानीके किसीका भय नहीं रहता है । निरन्तर जो अपना स्वाभाविक ज्ञान है उसीका अनुभव करता है ।

इस काव्यमें अरक्षाभयका वर्णन है । ज्ञानी जीव समझता है कि ज्ञान ही मेरा स्वरूप है उसको करनेकी सामर्थ्य किसीमें नहीं है । शरीरादिक परपदार्थ हैं—पुद्गलद्रव्यकी परिणतियाँ हैं । उनके नाशसे मेरे ज्ञानस्वभावका नाश नहीं होता, इसलिये मुझे अरक्षाका भय नहीं है ॥१५७॥

शार्दूलविक्रीडितछन्द

स्व रूप किल वस्तुनोऽस्ति परमा गुप्ति स्वरूपे न य-

च्छक्त. कोऽपि पर. प्रवेष्टुमकृत ज्ञान स्वरूप च नु ।

अस्यागुप्तिरतो न काचन भवेत्तद्भी कुतो ज्ञानिनो

निश्शङ्क. सतत स्वय स सहज ज्ञान सदा विन्दति ॥१५८॥

अर्थ—निश्चयसे वस्तुका जो स्वीयरूप है वही उसकी परमगुप्ति है क्योंकि स्वीयरूपमें कोई भी परपदार्थ प्रवेश करनेके लिये समर्थ नहीं है । आत्माका स्वरूप अकृत्रिम ज्ञान है इसलिये इसकी कोई भी अगुप्ति नहीं है । फिर ज्ञानी जीवको अगुप्तिका भय कैसे हो सकता है ? वह तो निरन्तर नि शङ्क रहता हुआ स्वय सहज ज्ञानको ही सदा प्राप्त होता है—उसीका अनुभव करता है ।

भावार्थ—वस्तुका जो स्वीय स्वरूप है वही परमगुप्ति है, उसमें अन्यका प्रवेश नहीं हो सकता । पुरुषका स्वीयस्वरूप ज्ञान है । इसकी अगुप्ति किसीके द्वारा नहीं हो सकती, इसीसे ज्ञानी जीवके किसीसे भी कुछ भी भीति नहीं रहती है । वह तो निश्चङ्क होता हुआ निरन्तर अपने ज्ञानस्वरूपका अनुभवन करता है । लोकमें मनुष्य अपनी रक्षाके अर्थ गढ, कोट, परिखा आदि बनाते हैं जिसमें शत्रुओका प्रवेश न हो और अपने धनादिककी गुप्ति रहे, परन्तु आत्माका जो धन है वह ज्ञान है, उसमें अन्य पदार्थोंका प्रवेश नहीं है वह स्वय गुप्ति स्वरूप ही है । इसीसे ज्ञानी जीव निरन्तर निर्भीक होते हुए स्वात्मस्वरूपमें मग्न रहते हैं । ऐसा नियम है कि—

जो जह्नि गुणे दब्बे सो अण्णमिह दु ण सकमदि दब्बे ।

तं अण्णमसकमतो कह तु परिणामए दब्ब ॥

अर्थात् जो वस्तु जिस गुण अथवा द्रव्यमें वर्तती है वह अन्य द्रव्यमें सक्रमण नहीं करती—अन्य द्रव्यरूप पलटकर नहीं वर्तती । जब वह अन्य द्रव्यरूप सक्रमण नहीं करती तब उसे अन्यरूप कैसे परिणामा सकती है ।

जब यह नियम है तब ज्ञानी जीव परपदार्थसे अपना उपयोग हटाकर स्वकीय ज्ञान स्वरूपकी ओर ही लगाता है। ज्ञानीका ज्ञानस्वरूप कभी नष्ट नहीं होता। इसलिये वह सदा अगुप्तिभयसे दूर रहता है। लोकमे धनादिका नाश होता है। पर ज्ञानी उन्हे अपना नष्ट मानता ॥१५८॥

शार्दूलविक्रीडितछन्द

प्राणोच्छेदमुदाहरन्ति मरण प्राणा किलास्यात्मनो

ज्ञानं तत्स्वममेव शाश्वततया नो छिद्यते जातुचित् ।

तस्यातो मरण न किञ्चन भवेत्तद्भी. कुतो ज्ञानिनो

निश्शङ्क सतत स्वय स सहजं ज्ञान सदा विन्दति ॥१५९॥

अर्थ—प्राणोके उच्छेदको मरण कहते हैं, निश्चयसे इस आत्माके प्राण ज्ञान है, ज्ञान स्वयमेव शाश्वत है। इसलिये कभी नष्ट नहीं होता, इसलिये ज्ञानीका कुछ भी मरण नहीं होता फिर उसे मरणका भय कैसे हो सकता है? वह तो निरन्तर निश्चिन्त रहता हुआ स्वय सहज ज्ञानको ही सदा प्राप्त होता है—उसीका अनुभव करता है।

भावार्थ—प्राणोके उच्छेदको मरण कहते हैं। इस आत्माका प्राण ज्ञान है, यह ज्ञान नित्य है, इसका कभी भी नाश नहीं होता, इससे जब इसका मरण ही नहीं तब सम्यग्ज्ञानीको किसका भय? वह तो निरन्तर स्वीय ज्ञानका ही अनुभव करता है। लोकमे इन्द्रियादिक प्राणोंके वियोगको मरण कहते हैं, इन्हीको द्रव्यप्राण कहते हैं। यह जो द्रव्यप्राण है वे पुद्गलके निमित्त जायमान होनेके कारण पौद्गलिक हैं। वास्तवमे आत्माके प्राण ज्ञानादिक हैं, उन ज्ञानादिक प्राणोका कभी भी नाश नहीं होता। अतएव जो ज्ञानी जीव हैं, उन्हे मरणका भय नहीं होता वे तो निरन्तर अपने ज्ञानका ही अनुभव करते हैं ॥१५९॥

शार्दूलविक्रीडितछन्द

एकं ज्ञानमनाद्यनन्तमचलं सिद्ध किलैतत्स्वतो

यावत्तावदिदं सदैव हि भवेन्नात्र द्वितीयोदय ।

तन्नाकस्मिकमत्र किञ्चन भवेत्तद्भी कुतो ज्ञानिनो

निश्शङ्क सतत स्वय स सहजं ज्ञान सदा विन्दति ॥१६०॥

अर्थ—आत्माका जो ज्ञान है वह एक है, अनादि, अनन्त और अचल है तथा स्वय सिद्ध है, वह सर्वदा ही रहता है, उसमे अन्य उदय नहीं है। इसलिये इस ज्ञानमे कुछ भी आकस्मिक भय नहीं है, तब ज्ञानी जीवको उसका भय कैसे हो सकता है? वह तो निरन्तर निश्चिन्त रहता हुआ स्वय सहज ज्ञानको ही सदा प्राप्त होता है—उसीका सदा अनुभव करता है।

भावार्थ—जो अनुभवमे नहीं आया, ऐसा कोई भयका कारण उपस्थित हो जावे, उसको आकस्मिक भय कहते हैं। सम्यग्ज्ञानी जीवका ऐसा निर्मल विचार है कि हमारा जो ज्ञानस्वभाव है वह एक अनादि, अनन्त, अचल तथा स्वय सिद्ध है। उसमे अन्यका उदय नहीं हो सकता

अतः भयके कारणोका अभाव होनेसे वह निरन्तर निर्भीक रहता हुआ अपने आत्मस्वरूपमे लीन रहता है ॥१६०॥

मन्दाक्रान्ताछन्द

टङ्कोत्कीर्णस्वरसनिचितज्ञानसर्वस्वभाज

सम्यग्दृष्टेर्यद्रिह सकल घ्नन्ति लक्ष्माणि कर्म ।

तत्स्यास्मिन्पुनरपि भनाक्कर्मणो नास्ति बन्धः

पूर्वोपात्त तदनुभवतो निश्चितं निर्जरैव ॥१६१॥

अर्थ—टांकीसे उकेरे हुए के समान शाश्वत स्वभावसे युक्त ज्ञानरूपी सर्वस्वको प्राप्त जो सम्यग्दृष्टि जीव है उसके निःशङ्कितत्वादि लक्षण, इस जगत्मे समस्त कर्मोंको नष्ट करते हैं, इसलिये इस ज्ञानरूप सर्वस्वके प्रकट होनेपर सम्यग्दृष्टि जीवके कर्मका थोडा भी बन्ध नहीं होता है। किन्तु पूर्वोपार्जित कर्मका अनुभव करते हुए उसके निश्चितरूपसे निर्जरा ही होती है।

भावार्थ—टङ्कोत्कीर्ण और स्वरससे भरे हुए ज्ञानरूप सर्वस्वका भोग करनेवाले सम्यग्दृष्टि जीवके जो निःशङ्कता आदि गुण हैं वे सब कर्मोंका हनन करते हैं। इसके होनेपर उसके फिर नवीन कर्मोंका बन्ध नहीं होता है। पूर्वोपार्जित कर्मोंके विपाकका अनुभव करनेवाला जो सम्यग्ज्ञानी जीव है, उसके रागका अभाव होनेसे निर्जरा ही होती है, नवीन बन्ध नहीं होता। इसका तात्पर्य यह है कि पूर्वोपार्जित भय आदि प्रकृतियोंका उदय आनेपर भी सम्यग्दर्शनकी सामर्थ्यसे ज्ञानी जीवके स्वरूपसे विचलित नहीं होता। अतः वह निरन्तर निःशङ्क रहता है। उसकी पूर्ववद्ध प्रकृतियाँ उदय देकर निर्जराभावको प्राप्त हो जाती हैं ॥१६१॥

आगे सम्यग्दृष्टि जीवके निःशङ्क आदि गुणोका वर्णन करते हैं। उनमे सर्वप्रथम निःशङ्क-गुणका निरूपण करते हुए गाथा कहते हैं—

जो चत्तारि वि पाए छिंददि ते कम्मबंधमोहकरे ।

सो णिस्संको चेदा सम्मादिट्ठी मुणेयव्वो ॥२२९॥

अर्थ—जो आत्मा कर्मबन्धके कारण मोहके उत्पादक मिथ्यात्व, अविरति, कपाय और योगरूप चारो पायोको छेदता है वह निःशङ्कगुणका धारक सम्यग्दृष्टि जाननेके योग्य है।

विशेषार्थ—जिस कारण सम्यग्दृष्टि जीव, टङ्कोत्कीर्ण एक ज्ञायकभावसे तन्मय होनेके कारण कर्मबन्धकी शङ्का करनेवाले मिथ्यात्व आदि भावोका अभाव हो जानेसे निःशङ्क है, इसीसे इसके शङ्का द्वारा बन्ध नहीं होता है, प्रत्युत निर्जरा ही होती है। सम्यग्दृष्टि जीवके कर्मका उदय आता है, परन्तु उसके आनेपर यह उसका स्वामी नहीं बनता। अतः वह कर्म अपना रस देकर झड जाता है, आसक्तिके अभावसे बन्धका प्रयोजक नहीं होता है ॥२२९॥

आगे निःकांक्षितगुणका निरूपण करते हुए गाथा कहते हैं—

जो तु ण करेदि कंखं कम्मफलेसु तह सव्वधम्मेषु ।

सो णिक्कंखो चेदा सम्मादिट्ठी मुणेयव्वो ॥२३०॥

अर्थ—जो आत्मा कर्मोंके फलोंमें तथा समस्त धर्मोंमें काक्षा नहीं करता है, वह नि काङ्क्ष गुणका धारक सम्यग्दृष्टि जानने योग्य है।

विशेषार्थ—जो पञ्चेन्द्रियोंके विषयसुख स्वरूप कर्मफलो तथा समस्त वस्तुधर्मोंके अभिलाषाको नहीं करता है, ऐसा वह सम्यग्दृष्टि जीव ही नि.काक्षित अङ्गका धारी होता है।

जिस कारण सम्यग्दृष्टि जीव टङ्कोत्कीर्ण एक ज्ञायकभाव स्वभाववाला है, इसी स्वभाव के बलसे उस सम्यग्दृष्टि जीवके सम्पूर्ण कर्मफलोमें और सम्पूर्ण वस्तुधर्मोंमें आकाक्षाका अभाव है। अतएव आकाक्षाकृत बन्ध उसके नहीं है, प्रत्युत निर्जरा ही होती है।

साताकर्मके उदयमें रतिके सम्बन्धसे हर्ष होता है, इसीसे यह प्राणी साताके उदयमें सुपुत्र, कलत्रादि अनुकूल सामाग्री के उदयमें रतिकर्मके सम्बन्धसे अपनेको सुखी मानता है और निरन्तर इस भावनाको भाता है कि सम्बन्ध इसी रूपसे सदैव बना रहे, विघट न जावे। और जब असाताका उदय आता है तब उसके साथ ही अरतिका उदय रहनेसे विपाद मानता है अर्थात् असाताके उदयमें अनिष्ट पुत्र, कलत्रादिक प्रतिकूल सामाग्रीके सद्भावमें अरतिकर्मके उदयसे अपनेको दुखी मानता है और निरन्तर यही भावना रखता है कि कब इन अनिष्ट पदार्थोंका सम्बन्ध मिट जावे? परन्तु जिस जीवके सम्यग्दर्शन प्राप्त हो जाता है वह इनके उदयमें हर्ष-विषाद नहीं करता, इन्हे कर्मकृत जान इनकी अभिलाषा नहीं करता, इसीसे उसके वाञ्छकृत बन्ध भी नहीं होता ॥२३०॥

आगे निर्विचिकित्सागुणका वर्णन करते हुए गाथा कहते हैं—

जो ण करेदि जुगुप्सं चेदा सव्वेसिमेव धम्माणं ।

सो खलु णिव्विदिगिच्छो सम्मादिट्ठी मुणेयव्वो ॥२३१॥

अर्थ—जो आत्मा सम्पूर्ण वस्तुधर्मोंमें ग्लानिको नहीं करता है, वह निश्चयकर विचिकित्सा—ग्लानिदोषसे रहित सम्यग्दृष्टि जाननेके योग्य है।

विशेषार्थ—जिस कारण सम्यग्दृष्टि जीवके टङ्कोत्कीर्ण एक ज्ञायक स्वभावसे तन्मयपना है उसीसे उसके सम्पूर्ण वस्तुधर्मोंमें जुगुप्सा (ग्लानि) का अभाव होनेसे निर्जुगुप्सा अङ्ग है। इसीलिये इस जीवके ग्लानिसे किया हुआ बन्ध नहीं होता, किन्तु निर्जरा ही होती है।

जब जुगुप्साका उदय आता है तब मिथ्यादृष्टि जीव अपवित्र पदार्थोंको देखकर ग्लानि करता है और सम्यग्ज्ञानी जीव वस्तुस्वरूपका वेत्ता होनेके कारण समदर्शी होता हुआ ग्लानिसे रहित रहता है ॥२३१॥

आगे अमूढदृष्टिगुणका वर्णन करते हुए गाथा कहते हैं—

जो हवइ असम्मूढो चेदा सदिट्ठि सव्वभावेसु ।

सो खलु अमूढदिट्ठी सम्मादिट्ठी मुणेयव्वो ॥२३२॥

अर्थ—जो जीव सम्पूर्ण पदार्थोंमें असमूढ रहता है अर्थात् मूढता नहीं करता है। किन्तु सदृष्टि रहता है अर्थात् समीचीन दृष्टिसे उन पदार्थोंको जानता है। वह निश्चयसे अमूढदृष्टि-अङ्गका धारक सम्यग्दृष्टि होता है।

विशेषार्थ—जिस कारण सम्यग्दृष्टि जीव टङ्कोत्कीर्ण ज्ञायकभावसे तन्मय होनेके कारण निखिल पदार्थोंमें मोहाभाव होनेसे अमूढदृष्टि रहता है अर्थात् यथार्थ दृष्टिका धारक होता है। इस कारण इस अमूढदृष्टिके द्वारा किया हुआ बन्ध नहीं है किन्तु निर्जरा ही है।

सम्यग्ज्ञानी जीव सम्पूर्ण पदार्थोंको यथार्थ जानता है। अतः उसके विपरीत अभिप्राय नष्ट हो जाता। विपरीत अभिप्रायके नष्ट हो जानेसे मिथ्यात्वके साथ होने वाला रागद्वेष नहीं होता है। इसीलिये उसके अनन्त संसारका बन्ध नहीं होता है। चारित्र्यमोहके उदयसे विना अभिप्रायके जो रागद्वेष होता है वह संसारकी अल्पस्थितिके लिये होता है तथा उत्तम गतिका ही कारण होता है। यही कारण है कि सम्यग्दृष्टि जीवके तिर्यञ्च और नरक आयुका बन्ध नहीं होता है ॥२३२॥

आगे उपगूहनगुणका वर्णन करते हुए गाथा कहते हैं—

जो सिद्धभक्तिजुतो उवगूहणगो दु सव्वधम्माणं ।

सो उवगूहणकारी सम्मादिट्ठी मुणोयव्वो ॥२३३॥

अर्थ—जो सिद्ध भक्तिसे युक्त है और सम्पूर्ण धर्मोंका गोपन करनेवाला है। वह जीव उपगूहनअङ्गका धारी सम्यग्दृष्टि जानने योग्य है।

विशेषार्थ—सम्यग्दृष्टि जीवके टङ्कोत्कीर्ण एक ज्ञायकभावका सद्भाव है। इसीसे उसके सम्पूर्ण आत्म शक्तियोंका विकास हो गया है। यही कारण है कि इस सम्यग्दृष्टि जीवके शक्ति की दुर्बलता प्रयुक्त बन्ध नहीं होता है, किन्तु निर्जरा ही होती है।

यहाँ पर सिद्ध भगवान्में जब सम्यग्दृष्टि अपने उपयोगको लगाता है तब अन्य पदार्थोंमें उपयोगके न जानेसे स्वयमेव उसका उपयोग निर्मल ही जाता है, इससे उसके विकास वृद्धि होती है और इसीसे इस गुणको उपवृहण कहते हैं तथा उपगूहन नाम छिपानेका है सो जब अपना उपयोग सिद्ध भगवान्के गुणोंमें अनुरागी होता है तब अन्यत्रसे उसका उपगूहन स्वयमेव हो जाता है, इसीसे उसमें निर्मलता आती है। और उस निर्मलताके कारण ही शक्तिकी दुर्बलतासे होने वाला बन्ध नहीं होता है ॥२३३॥

आगे स्थितीकरणगुणका वर्णन करते हुए गाथा कहते हैं—

उम्मग्गं गच्छंतं सगं पि मग्गे ठवेदि जो चेदा ।

सो ठिदिकरणाजुतो सम्मादिट्ठी मुणोयव्वो ॥२३४॥

अर्थ—जो जीव उन्मार्गमें चलते हुए आत्माको भी मार्गमें स्थापित करता है वह ज्ञानी स्थितीकरण अङ्गसे सहित सम्यग्दृष्टि जानने योग्य है।

विशेषार्थ—क्योंकि सम्यग्दृष्टि जीव, टङ्कोत्कीर्ण ज्ञायक स्वभावसे तन्मय होनेके कारण मार्गसे च्युत हुए अपने आपको मार्गमें ही स्थित करता है। इसलिये वह स्थितीकरण अङ्गका धारक होता है और इसीसे इसके मार्गच्यवनकृत बन्ध नहीं होता है अर्थात् न च्युत होता है और अतएव न बन्ध होता है, किन्तु निर्जरा ही होती है।

यदि अपना आत्मा सम्यग्दर्शन-ज्ञान चारित्र्यात्मक मोक्षमार्गसे च्युत हो जावे तो उसे फिर उसीमे स्थित करना, इसीका नाम स्थितीकरण अङ्ग है। सम्यग्दृष्टि जीव अङ्गका धारक होता है, इसीसे इसके मार्गसे छूटने रूप बन्ध नहीं होता, किन्तु उदयागत कर्मके स्वयमेव झड़ जाने निर्जरा ही होती है ॥२३४॥

आगे वात्सल्यगुणका वर्णन करते हुए गाथा कहते हैं—

जो कुण्ठादि वच्छलत्वं तिष्ठं साहूण मोक्षमगमिह ।

सो वच्छलभावजुदो सम्मादिट्ठी मुण्येयव्वो ॥२३५॥

अर्थ—जो निश्चयसे मोक्षमार्गके साधक सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यमे वात्सल्यभाव करता अथवा व्यवहारसे सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यके आधारभूत आचार्य, उपाध्याय और साधु महात्म वात्सल्यभावको करता है, वह वात्सल्य अङ्गका धारी सम्यग्दृष्टि जाननेके योग्य है।

विशेषार्थ—क्योकि सम्यग्दृष्टि जीव टङ्कोत्कीर्ण एक ज्ञायकभावसे तन्मय रहता है इसलिये वह सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्यको अपने आपसे अभिन्न देखता है। इसी मार्गवत्सल कहलाता है और इसीसे इसके मार्गके अनुपलम्भ प्रयुक्त बन्ध नहीं होता है, किन्तु निर्जरा ही होती है।

वात्सल्य नाम प्रेमभावका है। सो जिनके मोक्षमार्गका मुख्य साधनीभूत सम्यग्दर्शन गया उसके मार्गमे स्वभावसे ही प्रेम है। अतः मार्गके अभावमें जो बन्ध होता है वह इसमें नहीं होता ॥२३५॥

आगे प्रभावनागुणका वर्णन करते हुए गाथा कहते हैं—

विज्जारहमारूढो मणोरहपहेसु भमइ जो चेदा ।

सो जिणणाणपहावी सम्मादिट्ठी मुण्येयव्वो ॥२३६॥

अर्थ—जो आत्मा विद्यारूपी रथपर चढ़कर मानरूपी रथके मार्गमें भ्रमण करता है, वह जिन भगवान्के ज्ञानकी प्रभावना करने वाला सम्यग्दृष्टि जानने योग्य है।

विशेषार्थ—क्योकि सम्यग्दृष्टिजीव, टङ्कोत्कीर्ण एक ज्ञायकस्वभावसे तन्मय है, इसी ज्ञानकी सम्पूर्ण शक्तिके विकासद्वारा ज्ञानकी प्रभावनाका जनक है अतएव उसे प्रभावना अङ्गका धारी कहा है और इसीसे ज्ञानके अपकर्षसे हुआ बन्ध नहीं होता, किन्तु निर्जरा ही होती है।

वाह्यमे प्रभावना जिनबिम्बपञ्चकल्याणक आदि सत्कार्योंसे होती है और निश्चय-प्रभावना सम्यग्ज्ञानके पूर्ण विकाससे आत्माकी जो वास्तविक दशाकी प्राप्ति है वही है ॥२३६॥

आगे इन आठ गुणोंके उपसहारस्वरूप कलशा कहते हैं—

मन्दाक्रान्ताछन्द

रुन्धन् वन्ध नवमिति निजैः संगतोऽण्टाभिरङ्गै -

प्राग्बद्ध तु क्षयमुपनयन् निर्जरोज्जृम्भणेन ।

सम्यग्दृष्टि स्वयमतिरसादादिमध्यान्तयुक्तं

ज्ञान भूत्वा नटति गगनाभोगरङ्गं विगाह्य ॥१६२॥

अर्थ—इस प्रकार जो अपने आठ अङ्गोंसे सहित होता हुआ नवीन बन्धको रोक रहा है, और निर्जराकी वृद्धिसे जो पूर्वबद्ध कर्मोंके क्षयको प्राप्त करा रहा है, ऐसा सम्यग्दृष्टि जीव स्वयं स्वाभाविकरूपसे आदि, मध्य और अन्तसे रहित ज्ञानरूप होकर आकाशके विस्ताररूप रङ्गस्थलमें प्रवेशकर नृत्य कर रहा है ।

भावार्थ—सम्यग्दृष्टि जीव नि शङ्कितत्व आदि आठ अङ्गोंके द्वारा आत्मामें विशेष निर्मलताको प्राप्त होता है । उस निर्मलताके कारण उसके नवीन बन्ध रुक जाता है और गुणश्रेणी निर्जराकी प्राप्तिसे पूर्वबद्ध कर्मोंका क्षय करता जाता है । इस तरह सवर और निर्जराके प्रभावसे ज्ञानावरणादि कर्मोंका क्षयकर वह स्वयं ही उस स्वाभाविक ज्ञानस्वरूप हो जाता है जो आदि, मध्य और अन्तसे रहित है । आदि, मध्य और अन्तसे रहित ज्ञान केवलज्ञान है । यही ज्ञान आत्माका स्वाभाविक ज्ञान है । ज्ञानी जीव इसी केवलज्ञानस्वरूप होकर लोकाकाश और अलोकाकाशके भेदसे द्विविधरूपताको प्राप्त अनन्त आकाशरूपी रङ्गभूमिमें प्रवेशकर अर्थात् लोकालोकगत ज्ञेयोको अपना विषय बनाकर परमानन्दमें निमग्न रहता है ।

यहाँ सम्यग्दृष्टि जीवके जो नवीन कर्मोंके बन्धका अभाव बतलाया है, वह उपशान्तमोह, क्षीणमोह आदि गुणस्थानवर्ती जीवोंकी अपेक्षा है । चतुर्थादि गुणस्थानमें जो बन्ध होता है, वह मिथ्यात्व तथा अनन्तानुबन्धीका अभाव हो जानेसे अनन्त ससारका कारण नहीं, इसलिये उसकी विवक्षा नहीं की गई है । इस ससारमें भ्रमणका मूल कारण मोहनीय कर्म है, उसके दो भेद हैं—एक दर्शनमोह और दूसरा चारित्र्यमोह । इसी मोहके सद्भावको पाकर ज्ञानावरण, दर्शनावरण और अन्तराय, ये भी आत्माके ज्ञान, दर्शन और वीर्यको घातते हैं । यद्यपि ज्ञानावरणकर्मके उदयमें आत्माके ज्ञानका उदय नहीं होता, अज्ञानभाव रहता है तथापि उससे आत्माकी कुछ भी भ्रमभेदकरी हानि नहीं होती । किन्तु ज्ञानावरणके क्षयोपशमसे आत्माके ज्ञानगुणका जो विकास हुआ है वह यदि दर्शनमोहके उदयसे जन्य मिथ्यात्वका सहकार पा जावे तब एकादशाङ्गका पाठी होकर भी मोक्षमार्गसे च्युत रहता है । यद्यपि वह तत्त्वार्थका यथार्थ निरूपण करता है मन्द कृपायके उदयसे प्रबलसे प्रबल उपसर्ग करनेवालोंसे द्वेष नहीं करता है, ज्ञानावरणादिकर्मोंके क्षयोपशमसे जो ज्ञान-दर्शन प्राप्त हुआ है उसका कुछ भी मद नहीं करता है, अन्तरायके क्षयोपशमसे जो शक्तिका उदय हुआ है उसका भी कोई अभिमान नहीं करता, साता आदि पुण्यप्रकृतियोंके उदयसे जो सुभगादि रूप आदि सामग्रीका लाभ हुआ है उसमें कोई अहंकार नहीं करता तथा बड़े-बड़े राजा आदि गुणोंके द्वारा आपपर मुग्ध है उसका भी कोई मद नहीं करता तथापि दर्शनमोहका उदय उसके अभिप्रायको ऐसा मलीमस करता रहता है कि मोक्षमार्गमें उसका प्रवेश नहीं हो पाता । अतएव मोक्षमार्गकी प्राप्तिके लिये दर्शनमोहके उदयसे जन्य अभिप्रायकी मलिनताका त्याग करना सर्वप्रथम कर्तव्य है ॥१६२॥

इस तरह निर्जरा रङ्गभूमिसे बाहर निकल गई ।

इस प्रकार श्रीकुन्दकुन्दाचार्य द्वारा विरचित समयप्राभृतमें निर्जराका वर्णन करनेवाले

छठवें अधिकारका प्रवचन पूर्ण हुआ । ॥६॥

७. बन्धाधिकारः

अथ बन्ध प्रवेश करता है—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

रागोद्वारमहारसेन सकलं कृत्वा प्रमत्तं जगत्

क्रीडन्तं रसभारनिर्भरमहानाट्येन बन्धं धुनत् ।

आनन्दामृतनित्यभोजिसहजावस्था स्फुट नाटयद्

धीरोदारमनाकुलं निरुपधिज्ञानं समुन्मज्जति ॥१६३॥

अर्थ—रागद्वेषादिके उद्गार (तीव्रोदय) रूप महारसके द्वारा समस्त जगत्को प्रमत्तकर रसके समूहसे परिपूर्ण महानाट्यके द्वारा क्रीडा करते हुए बन्धतत्त्वको जो दूर कर रहा है, आनन्दरूपी अमृतका जो निरन्तर उपभोग करता है, आत्माकी सहज—स्वाभाविक अवस्थाको जो स्पष्टरूपसे प्रकट कर रहा है, धीर है, उदार है, आकुलता रहित है, तथा उपाधि रहित है ऐसा ज्ञान प्रकट होता है ।

भावार्थ—ससारका कारण बन्ध है और बन्धका कारण रागादिककी तीव्रता है, इस रागादिककी तीव्रतारूपी मदिराके नशासे समस्त संसार मतवाला हो रहा है, ससारमे बन्ध ही सब अपना रसपूर्ण महानाट्य दिखला रहा है । इस बन्धसे मुक्ति दिलानेवाला आत्माका सहज ज्ञान है, उस सहज ज्ञानके प्रकट होने पर आत्माकी सहज—स्वाभाविक दशा अनुभवमे आने लगती है तथा दु खोको उत्पन्न करनेवाले जो विकारी भाव हैं उनसे निवृत्ति होने लगती है । अतः वह ज्ञान निरन्तर आनन्दरूपी अमृतका उपभोग करानेमे तत्पर होता है । दर्शनमोहजन्य विकारभावके निकल जानेसे वह ज्ञान धीर, उदार तथा अनाकुल होता है, तथा सब प्रकारकी उपाधियोसे रहित होता है । जिस प्रकार वायुका प्रबल वेग धूलिके समूहको दूर उडा देता है उसी प्रकार यह सहजज्ञान बन्धको दूर उडा देता है । जहाँ बन्ध दूर हुआ वहाँ मोक्ष अनायास ही प्राप्त हो जाता है । अतः सहजज्ञानको प्राप्त करनेका पुरुषार्थ करना चाहिये ॥१६३॥

आगे राग बन्धका कारण है, यह दृष्टान्त द्वारा सिद्ध करते हुए गाथा कहते हैं—

जह णाम को वि पुरिसो णेहभत्तो दु रेणुबहुलम्मि ।

ठाणम्मि ठाइदूण य करेइ सत्थेहिं वायामं ॥२३७॥

छिंददि भिंददि य तहा तालीतलकयलिवंसपिंडीओ ।

सच्चित्ताचित्ताणं करेइ दन्वाणमुवघायं ॥२३८॥

१ रागशब्द उपलक्षण तेन द्वेषमोहादीनामपि ग्रहणं, तस्य उद्गार आधिक्यं स एव महारस उन्मादकरस तेन रागोद्वारमहारसेन ।

उवघायं कुन्वंतस्स तस्स णाणाविहेहि करणेहिं ।
 णिच्छयदो चिंतिज्ज हु किं पच्चयगो दु रयवंधो ॥२३९॥
 जो सो दु णेहभावो तद्धि णरे तेण तस्स रयवंधो ।
 णिच्छयदो विण्णेयं ण कायचेट्ठाहिं सेसाहिं ॥२४०॥
 एवं मिच्छादिट्ठी वट्ठतो बहुविहासु चिट्ठासु ।
 रायाई उवओगे कुन्वंतो लिप्पइ रयेण ॥२४१॥

अर्थ—‘नाम’ शब्द सत्यार्थमे अव्यय है। जिस प्रकार कोई पुरुष अपने शरीरमें तेलका मर्दन कर रेणुबहुल भूमिमें स्थित होकर शस्त्रोंके द्वारा व्यायाम करता है तथा ताड़वृक्ष, कदलीवृक्ष और बाँसके घनीभूत पिण्डको छेदता है, भेदता है और सचित्त, अचित्त द्रव्योका उपघात करता है। नानाप्रकारके शस्त्रोंके द्वारा उपघात करनेवाले उस पुरुषके जो धूलिका बन्ध हो रहा है वह किस कारणसे हो रहा है, यह निश्चयसे विचार करने योग्य है। इसका उत्तर आचार्य देते हैं कि उस पुरुषमें जो तेलका सम्बन्ध है उसीसे उसके धूलिका बन्ध हो रहा है, यह निश्चयसे जाननेके योग्य है। उस पुरुषकी काय आदिकी चेष्टाओ व शस्त्रोंकी क्रिया आदिसे धूलिका बन्ध नहीं हो रहा है। उसी प्रकार मिथ्यादृष्टि बहुत प्रकारकी चेष्टाओमें प्रवृत्त होता हुआ भी बन्धको प्राप्त नहीं होता, किन्तु उपयोगमें रागादिको करता हुआ कर्मरूपी रजसे लिप्त होता है—बन्धको प्राप्त होता है।

विशेषार्थ—इस लोकमें जैसे कोई पुरुष स्नेहका मर्दनकर स्वभावसे ही जिस प्रदेशमें धूलिकी प्रचुरता है वहाँ पर शस्त्रोंके द्वारा व्यायाम करता है और अनेक प्रकारके करणो (शस्त्रादि) द्वारा सचित्त तथा अचित्त वस्तुओका घात करता हुआ धूलिसे बन्धभावको प्राप्त होता है। अब यहाँ पर बन्धका क्या कारण है, यह विचारणीय है। स्वभावसे धूलिकी प्रचुरता जिसमें हैं, ऐसी भूमि बन्धका कारण नहीं है क्योंकि ऐसा माननेसे जिनके शरीरमें स्नेहका अभ्यङ्ग नहीं है उनके भी धूलिवन्धका प्रसङ्ग हो जावेगा। शस्त्रादिके द्वारा जो व्यायामकर्म है वह भी बन्धका कारण नहीं है क्योंकि जिनके शरीरमें स्नेहका अभ्यङ्ग नहीं है, उन पुरुषोंके भी शस्त्रव्यायायकर्मसे बन्धकी प्रसक्ति आवेगी। अनेक प्रकारके जो कारण हैं वे भी बन्धके कारण नहीं है क्योंकि जिनके शरीरमें स्नेहका अभ्यङ्ग नहीं है उन पुरुषोंके भी उन कारणोंके द्वारा बन्ध होने लगेगा। और सचित्त-अचित्त वस्तुओका जो उपघात है वह भी बन्धका कारण नहीं है क्योंकि जिनके शरीरमें स्नेहका अभ्यङ्ग नहीं है उनके सचित्ताचित्त पदार्थोंके घात होनेपर बन्ध होने लगेगा। इसलिये न्यायके बलसे यह आया कि उस पुरुषके शरीरमें जो स्नेहका अभ्यङ्ग है वही बन्धका कारण है। उसी प्रकार मिथ्यादृष्टि, अपने आत्मामें रागादिकको करता हुआ स्वभावसे ही कर्मयोग्य पुद्गलोके द्वारा भरे हुए लोकमें काय, वचन और मनकी क्रियाको करता है और अनेक प्रकारके कारणोंके द्वारा वस्तुओका घात करता हुआ कर्मरूपी धूलिसे बन्धभावको प्राप्त होता है। अब यहाँ प्रश्न होता है कि उस मिथ्यादृष्टिके बन्धका क्या कारण है? स्वभावसे ही कर्मयोग्य पुद्गलोसे भरा हुआ जो यह लोक है, वह तो बन्धका कारण नहीं हो सकता, क्योंकि उस लोकमें स्थित जो सिद्ध

भगवान् हैं उनके भी बन्धका प्रसङ्ग आवेगा । काय, वचन और मनका व्यापार भी बन्धका कारण नहीं हो सकता, क्योंकि यदि ऐसा माना जावे तो यथाख्यातसयमीके भी काय, वचन और मनके व्यापारसे बन्ध होने लगेगा । अनेक प्रकारके जो कारण हैं वे भी बन्धके कारण नहीं हैं क्योंकि इनके सद्भावमे केवली भगवान्के भी बन्धकी प्रसक्ति हो जावेगी । और सचित्त तथा अचित्त वस्तुओका घात भी बन्धका हेतु नहीं है क्योंकि जो मुनि ईर्यासमिति आदिमें सावधान हैं उनके भी सचित्ताचित्त वस्तुका घात होनेपर बन्ध होने लगेगा । इसलिये न्यायके बलसे यह आया कि उपयोगमें जो रागादिकोकी एकता है वही बन्धका कारण है ॥२३७-२४१॥

यही भाव कलशामें कहते हैं—

पृथ्वीछन्द

न कर्मबहुलं जगन्न चलनात्मकं कर्म वा

न नैककरणानि वा न चिदचिदृषो बन्धकृत् ।

यदैक्यमुपयोगभू. समुपयाति रागादिभिः ।

स एव किल केवलं भवति बन्धहेतुर्नृणाम् ॥१६४॥

अर्थ—न तो कर्मकी प्रचुरतासे व्याप्त जगत् ही बन्धका कारण है, न परिस्पन्दात्मक कर्म अर्थात् योग बन्धका कारण है, न अनेक प्रकारके करण बन्धके कारण हैं और न चित् अचित् वस्तुका घात भी बन्धका निमित्त है, किन्तु रागादिकोके साथ उपयोगकी जो एकभूमिता है वही निश्चयसे जीवोंके बन्धका कारण है ।

भावार्थ—यहाँपर बन्धका वास्तविक कारण आत्माके अशुद्धभाव—रागादिकभावोको ही कहा है और जो निमित्तकारण हैं उन्हें गौण कर दिया है । यदि तत्त्वसे देखा जावे तो यही आता है । अन्तरङ्गमे यदि मलिनता नहीं तो बाह्यमे नानाप्रकारके परिणमन होते हुए भी आत्मा नहीं बँधती । जैसे अध्यापक शिष्यको अध्ययन कराते समय नानाप्रकारके अवाच्य शब्दोका प्रयोग करता है तथा नानाप्रकारके शारीरिक दण्ड आदिका भी प्रयोग करता है फिर भी उसे कोई अपराधी नहीं मानता, क्योंकि उसका अभिप्राय विरुद्ध नहीं है । इसी तरह मन-वचन-कायके व्यापारोमे कपायके विना बन्धकी कारणता नहीं है ॥१६३॥

आगे यही बात व्यतिरेकदृष्टान्त द्वारा सिद्ध करते हैं

जह पुण सो चेव णरो णेहे सव्वमिह अवणिये संते ।

रेणुवहुलम्मि ठाणे करेदि सत्थेहिं वायामं ॥२४२॥

छिंददि भिंददि य तहा तालीतलकयलिवंसपिंडीओ ।

सच्चित्ताचित्ताणं करेइ दव्वाणमुवघायं ॥२४३॥

उवघायं कुव्वंतस्स तस्स णाणाविहेहिं करणेहिं ।

णिच्छयदो चिंतिज्जहु किं पच्चयगो ण रयवंधो ॥२४४॥

जो सो अणेहभावो तम्हि णरे तेण तस्सऽरयवंधो ।
 णिच्छयदो विण्णेयं ण कायचेट्ठाहिं सेसाहिं ॥२४५॥
 एवं सम्मादिट्ठी वट्ठंतो बहुविहेसु जोगेसु ।
 अकरंतो उवओगे रागाइ ण लिप्पइ रयेण ॥२४६॥
 (पंचकम्)

अर्थ—जिस प्रकार फिर वही मनुष्य जब तैलादिक सम्पूर्ण वस्तुओका अपनयन कर देता है और निःस्नेह होकर उसी रेणुबहुल प्रदेशमें शस्त्रोंके द्वारा व्यायामक्रिया करता है, तालवृक्ष, तथा वाँसोंके भिड़ेको छेदता है, भेदता है, तथा सचित्त-अचित्त पदार्थोंका उपघात करता है। नानाप्रकारके करणों द्वारा उपघात करनेवाले उस पुरुषके निश्चयसे विचार करो, ऐसा कौन-सा कारण है कि जिससे उसके धूलिका बन्ध नहीं होता? तब यही निर्धार होता है कि बन्धका कारण स्नेहका सम्बन्ध है। जिसके स्नेह हैं उसके बन्ध है और जिसके स्निग्धताकी सत्ता नहीं है वह धूलिसे नहीं बँधता। इसीप्रकार सम्यग्दृष्टि जीव मन-वचन-कायरूप नानाप्रकारके योगोंमें स्थिर रह कर भी उपयोगमें रागादिक नहीं करता है, इसीसे वह कर्मरूपी रजसे लिप्त नहीं होता अर्थात् उसके बन्ध नहीं होता।

विशेषार्थ—जैसे वही पुरुष जब सर्व स्नेहको शरीरसे पृथक् कर देता है और तदनन्तर-जो स्वभावसे ही रजकी बहुलतासे विशिष्ट है उन्हीं भूमिमें शस्त्रों द्वारा वही व्यायाम करता है और उन्हीं अनेक प्रकारके करणों द्वारा सचित्ताचित्त वस्तुओ का घात करता है फिर भी धूलिके साथ बन्धको प्राप्त नहीं होता है क्यों कि बन्धका, कारण जो स्नेहाभ्यङ्ग (तैलका मर्दन) था उसका उसके अभाव है। ऐसे ही सम्यग्दृष्टि जीव आत्मामें रागादिक नहीं करता हुआ स्वभावसे ही कर्मयोग्य पुद्गलों की बहुलतासे भरे हुए लोकमें मन-वचन-कायके द्वारा वही कर्म करता है और उन्हीं नाना प्रकारके करणोंके द्वारा सचित्त-अचित्त वस्तुओ का घात करता है फिर भी ऐसा करता हुआ भी बन्धके कारणभूत रागादिक परिणामोंके अभावसे कर्मरूपी धूलिसे नहीं बँधता है ॥२४२-२४६॥

यही वात श्रीअमृतचन्द्रस्वामी कलशाद्वारा प्रकट करते हैं—

शाङ्खलविक्रीडितछन्दः

लोक कर्मततोऽस्तु सोऽस्तु च परिस्पन्दात्मक कर्म तत्

तान्यस्मिन् करणानि सन्तु चिदचिद्व्यापादन चास्तु तत् ।

रागादीनुपयोगभूमिमनयन् ज्ञान भवन् केवल

बन्धं नैव कुतोऽप्युपेत्यमहो सम्यग्दृशात्सा ध्रुवम् ॥१६५॥

अर्थ—कर्मोंसे व्याप्त लोक रहे, मन-वचन-कायके चलनरूप योग रहे, पूर्वोक्त कारण भी रहे और वह सचित्ताचित्त वस्तुओ का व्याघात भी रहे, तो भी जो रागादिकको उपयोगकी भूमिमें नहीं ला रहा है, तथा मात्र ज्ञानरूप हो रहा है, ऐसा यह सम्यग्दृष्टि जीव निश्चयसे किसी भी कारणसे बन्धको प्राप्त नहीं होता। अहो! सम्यग्दृष्टिकी अद्भुत महिमा देखो।

भावार्थ—बन्धका मूल कारण कषाय है, कार्मणवर्गणासे भरा हुआ लोक बन्धका कारण नहीं है, मन-वचन-कायके व्यापार बन्धके जनक नहीं हैं, करण भी बन्धके कारण नहीं हैं और चित्-अचित् पदार्थोंका घात भी बन्धका कारण नहीं है। सम्यग्दृष्टि जीव एक ज्ञानरूप ही परिणमन करता है, उसे रागादिकसे मलिन नहीं होने देता। इसलिये उसके बन्ध नहीं होता। सम्यग्दर्शनकी ऐसी ही अद्भुत महिमा है ॥१६५॥

पृथ्वीच्छन्द

तथापि न निरर्गलं चरितुमिष्यते ज्ञानिना

तदायतनमेव सा किल निरर्गला व्यापृतिः ।

अकामकृतकर्म तन्मतमकारणं ज्ञानिना

द्वयं न हि विरुध्यते किमु करोति जानाति च ॥१६६॥

अर्थ—यद्यपि कार्मणवर्गणासे भरा हुआ लोक आदिक बन्धका कारण नहीं है, यह कहा गया है तो भी ज्ञानीजनोंको स्वच्छन्द-प्रवृत्ति करना इष्ट नहीं है क्योंकि वह स्वच्छन्द प्रवृत्ति तो बन्धका स्थान ही है। ज्ञानीजनोंका अनिच्छापूर्वक किया हुआ जो कर्म है वह बन्धका अकारण माना गया है अर्थात् उससे बन्ध नहीं होता। जीव करता है और जानता है ये दोनों निश्चयसे क्या विरुद्ध नहीं हैं? अर्थात् अवश्य ही विरुद्ध हैं।

भावार्थ—कोई यह समझे कि ज्ञानीजनोंको बन्ध नहीं होता, इसलिये स्वच्छन्द प्रवृत्ति करनेमें हानि नहीं है? इसका समाधान करते हुए आचार्य कहते हैं कि रे भाई! स्वच्छन्द प्रवृत्ति तो बन्धका ही स्थान है। ज्ञानीजनोंके अनिच्छापूर्वक जो कार्य होता है वह बन्धका कारण नहीं है। परन्तु स्वच्छन्द प्रवृत्ति तो अनिच्छापूर्वक नहीं है, वह तो स्पष्ट ही इच्छापूर्वक है। और जहाँ इच्छा है वहाँ रागादिकका सद्भाव अवश्यभावी है। इसलिये स्वच्छन्द प्रवृत्तिको कभी अङ्गीकृत नहीं करना चाहिये। जहाँ मात्र जानना ही रहता है, कर्तृत्व समाप्त हो जाता है वहाँ बन्ध नहीं होता। परन्तु जहाँ इच्छापूर्वक कर्तृत्व विद्यमान है वहाँ मात्र जानना नहीं रहता और इसलिये वहाँ बन्धका अभाव नहीं होता ॥१६६॥

आगे कर्तृत्व और ज्ञातृत्वका परस्पर विरोध दिखाते हैं—

वसन्ततिलकाछन्द

जानाति यः स न करोति करोति यस्तु

जानात्यर्थं न खलु तत्किल कर्म, राग ।

रागं त्वबोधमयमध्यवसायमाहु-

मिथ्यादृशः स नियतं स हि बन्धहेतुः ॥१६७॥

अर्थ—जो जानता है वह करता नहीं है और जो करता है वह जानता नहीं है। करने-वालेका जो कर्म है वह निश्चयसे राग है और रागको अज्ञानमय अध्यवसाय कहते हैं, मिथ्यादृष्टि जीवके यह अध्यवसाय नियमसे रहता है और वही उसके बन्धका कारण है।

भावार्थ—सम्यग्दृष्टि जीव पदार्थको मात्र जानता है। उसके साथ राग-द्वेष नहीं करता और मिथ्यादृष्टि जीव पदार्थको जानता हुआ साथमें राग-द्वेष भी करता है। मिथ्यादृष्टि जीवका

यह राग-द्वेष परमार्थसे अज्ञानमय रहता है। इसे ही आचार्योंने अध्यवसाय कहा है। यह अध्यवसाय ही मिथ्यादृष्टिके बन्धका कारण माना गया है। सम्यग्दृष्टि जीवके ऐसा अध्यवसाय नहीं रहता, इसलिये उसके बन्ध नहीं होता। सम्यग्दृष्टि जीव पदार्थको मात्र जानता है, अपने आपको उसका कर्ता नहीं मानता और मिथ्यादृष्टि जीव पदार्थको जानता हुआ उसका अपने आपको कर्ता मानता है, इसलिये वह मात्र ज्ञाता नहीं होता। जहाँ मात्र ज्ञातृत्व है वहाँ बन्ध नहीं होता और जहाँ कर्तृत्व भी साथमे लगा रहता है वहाँ बन्ध अवश्य होता है ॥१६७॥

अब मिथ्यादृष्टिका अभिप्राय गायामे कहते हैं—

जो मण्णदि हिंसामि य हिंसिज्जामि य परेहिं सत्तेहिं ।

सो मूढो अण्णाणी णाणी एत्तो दु विवरीदो ॥२४७॥

अर्थ—जो जीव ऐसा मानता है कि मैं परजीवोंको मारता हूँ और परजीवोंके द्वारा मैं मारा जाता हूँ, ऐसा मानने वाला जीव मूढ है तथा अज्ञानी है। परन्तु ज्ञानी जीव इससे विरुद्ध है अर्थात् न तो मैं ही किसीका घात करने वाला हूँ और न परके द्वारा मेरा ही घात होता है, ऐसा वह मानता है।

विशेषार्थ—मैं परजीवोंको मारता हूँ और परजीवोंके द्वारा मैं मारा जाता हूँ ऐसा जो अध्यवसाय भाव है वह निश्चयसे अज्ञान है। ऐसा अज्ञानभाव जिसके है वह अज्ञानी होनेसे मिथ्यादृष्टि है।

जिनके आशयमे ऐसा निश्चय हो गया है कि मैं परजीवोंका घात करने वाला हूँ और परजीव मेरा घात करने वाले हैं, यही उनका अज्ञानभाव है क्योंकि इसके अभ्यन्तरमे कर्तृत्व-भावका सद्भाव होनेसे ज्ञानभावकी विकृतावस्था रहती है। इसीसे आचार्योंने इसे बन्धका पात्र बताया है ॥२४७॥

अब यह अध्यवसाय अज्ञान क्यों है, इसका उत्तर कहते हैं—

आउक्खयेण मरणं जीवाणं जिणवरेहिं पण्णत्तं ।

आउं ण हरेसि तुमं कह ते मरणं कयं तेसिं ॥२४८॥

आउक्खयेण मरणं जीवाणं जिणवरेहिं पण्णत्तं ।

आउं ण हरंति तुहं कह ते मरणं कयं तेहिं ॥२४९॥

(युग्मम्)

अर्थ—जीवोंका मरण आयु कर्मके क्षयसे होता है, ऐसा जिनेन्द्र भगवान्के द्वारा कहा गया है। जब तुम परकी आयुका हरण करनेमे समर्थ नहीं हो, तब तुमने उन जीवोंका मरण कैसे किया? आयु कर्मका क्षय होनेसे जीवोंका मरण होता है, ऐसा जिनवरदेवोंके द्वारा कहा गया है। तुम्हारी आयुको जब अन्य हरण करनेमे समर्थ नहीं तब अन्यके द्वारा तुम्हारा मरण किस प्रकार किया गया?

विशेषार्थ—जीवोंका जो मरण है वह स्वकीय आयु:कर्मके क्षयसे होता है क्योंकि उसके

अभावमे मरणका होना अमम्भव है। और अन्यका अपना आयु.कर्म अन्यके द्वारा हरण नहीं किया जा सकता, क्योंकि स्वकीय उपभोगसे ही उसका क्षय होता है। इससे यह निश्चय हुआ कि पुरुष अन्य पुरुषका मरण किसी भी तरह नहीं कर सकता। जब यह बात है तब मैं परकी हिंसा करता हूँ और परके द्वारा मेरी हिंसा की जाती है, ऐसा अध्यवसाय निश्चय अज्ञान है ॥२४८-२४९॥

फिर पूछते हैं कि मरणके अध्यवसायको अज्ञान कहा, यह तो जान लिया, अब मरणका प्रतिपक्षी जो जीवनका अध्यवसाय है उसकी क्या कथा है, इसका उत्तर देते हैं—

जो मण्णदि जीवेमि य जीविज्जामि य परेहिं सत्तेहिं ।

सो मूढो अण्णाणी णाणी एत्तो दु विवरीदो ॥२५०॥

अर्थ— जो आत्मा ऐसा मानता है कि परजीवोको मैं जीवित करता हूँ तथा परजीवोके द्वारा मैं जीवित किया जाता हूँ वह मूढ है, अज्ञानी है और ज्ञानी इससे विपरीत है।

विशेषार्थ—परजीवोको जिवाता हूँ और परजीवोके द्वारा मैं जिवाया जाता हूँ ऐसा जो अध्यवसाय है वह निश्चयसे अज्ञानभाव है। ऐसा अज्ञानभाव जिस जीवके है वह अज्ञानी होनेसे मिथ्यादृष्टि है और जिसके यह अज्ञानभाव नहीं है वह ज्ञानी होनेसे सम्यग्दृष्टि है।

बहुतसे जीव अहबुद्धिके वशीभूत होकर ऐसा मानते हैं कि हम परप्राणियोकी जीवनक्रिया-के कर्ता हैं। यदि हम उन्हें आश्रय न देते तो उनका जीवन रहना कठिन था। ऐसे ही मोहके आवेगमे आकर यह मानने लगते हैं कि परकी सहायतासे हम जीवन-रक्षा कर रहे हैं। यदि अमुक व्यक्ति हमारी रक्षा न करते तो हमारा जीना ही कठिन था। यह सब मानना मिथ्याध्यवसाय है। परन्तु ज्ञानी जीवका विचार इससे विपरीत रहता है। वह ऐसा विचार करता है कि प्राणियोका जीवन उनके आयु कर्मके आधीन है। परके जीवनमे हम, और हमारे जीवनमे पर, केवल निमित्तकारण हैं, सो भी बाह्य उपकारकी अपेक्षासे हैं। जैसे 'अन्नं वै प्राणा', 'घृतं वै आयु', 'अय मे कुलदीपक.' 'सिंहो माणवक' आदि उपचारसे व्यवहार होता है वैसे ही यहाँ जानना चाहिये। यहाँ निमित्तकारणको गौणकर जीवन-मरणका मूल कारण जो आयु:कर्मका सद्भाव और असद्भाव है उसकी प्रधानतासे कथन किया गया है। अज्ञानी जीव मूलकारणकी ओर लक्ष्य न देकर केवल निमित्तकारणकी ओर दृष्टि देते हुए जो कर्तृत्वका अध्यवसाय करते हैं उसका निषेध करना लक्ष्य है ॥२५०॥

अब यह अध्यवसायभाव अज्ञान क्यों है ? इसीका समाधान करते हैं—

आऊदयेण जीवदि जीवो एवं भणंति सव्वण्हू ।

आउं च ण देसि तुमं कहां तए जीवियं कयं तेसिं ॥२५१॥

आऊदयेण जीवदि जीवो एवं भणंति सव्वण्हू ।

आउं च ण दिति तुहं कहां णु ते जीवियं कयं तेहिं ॥२५२॥

(युग्मम्)

अर्थ—आयु कर्मके उदयसे जीव जीता है, ऐसा सर्वज्ञदेव कहते हैं और तुम परकी आयुको देते नहीं, फिर कैसे तुम्हारे द्वारा उन जीवों—पुरुषोंका जीवन किया गया ?

आयुःकर्मके उदयसे जीवका जीवन है, ऐसा सर्वज्ञदेव कहते हैं और परजीव तुम्हारी आयु देते नहीं, तब उनके द्वारा तुम्हारा जीवन कैसे किया गया ?

विशेषार्थ—जीवोंका जीवन अपने आयु-कर्मके उदयसे ही होता है क्योंकि उसके अभावमें जीवनका होना असम्भव है और अन्यका आयु-कर्म अन्यके द्वारा नहीं दिया जा सकता, क्योंकि उसका वन्व अपने ही परिणामोंसे किया जाता है। इसीसे किसी भी प्रकारसे अन्य पुरुषके द्वारा अन्य पुरुषका जीवन नहीं हो सकता। अतएव जो यह अध्यवसाय है कि मैं किसीको जिवाता हूँ और किसीके द्वारा मैं जिवाया जाता हूँ, यह निश्चित ही अज्ञान है ॥२५१-२५२॥

आगे दुःख और सुख करनेके अध्यवसायकी भी यही गति है, यह कहते हैं—

जो अप्पणा दु म्पणदि दुःखिदसुहिदे करेमि सत्तेति ।

सो मूढो अण्णाणी णाणी एत्तो दु विवरीदो ॥२५३॥

अर्थ—जो आत्मा ऐसा मानता है कि मैं अपने आपके द्वारा इन जीवोंको दुःखी और सुखी करता हूँ वह मूढ है, अज्ञानी है, और ज्ञानी इससे विपरीत है।

विशेषार्थ—परजीवोंको मैं दुःखी करता हूँ तथा सुखी करता हूँ और परजीवोंके द्वारा मैं दुःखी तथा सुखी किया जाता हूँ, ऐसा जो अध्यवसायभाव है वह निश्चयसे अज्ञान है। यह अज्ञान-भाव जिसके है वह अज्ञानी होनेसे मिथ्यादृष्टि है और जिसके यह अज्ञानभाव नहीं है वह ज्ञानी होनेसे सम्यग्दृष्टि है ॥२५३॥

आगे यह अध्यवसायभाव अज्ञान क्यों है ? इसका समाधान करते हैं—

कम्मोदयेण जीवा दुक्खिद-सुहिदा हवन्ति जदि सव्वे ।

कम्मं च ण देसि तुमं दुक्खिद-सुहिदा क्कं कया ते ॥२५४॥

कम्मोदयेण जीवा दुक्खिद-सुहिदा हवन्ति जदि सव्वे ।

कम्मं च ण दित्ति तुहं कदोसि क्कं दुक्खिदो तेहिं ॥२५५॥

कम्मोदयेण जीवा दुक्खिद-सुहिदा हवन्ति जदि सव्वे ।

कम्मं च ण दित्ति तुहं क्कं त सुहिदो कदो तेहिं ॥२५६॥

(त्रिकलम्)

अर्थ—सभी जीव अपने-अपने कर्मके उदयसे दुःखी और सुखी होते हैं। तुम उनके कर्मोंको देते नहीं, तब तुम्हारे द्वारा वे दुःखी और सुखी कैसे किये गये ? सम्पूर्ण जीव स्वकीय-स्वकीय कर्मोंके द्वारा दुःखी और सुखी होते हैं, अन्य जीव तुम्हें कर्म देते नहीं, तब उनके द्वारा तुम दुःखी कैसे किये गये ?

सकल जीव निज-निज कर्मोंके उदयसे दुःखी और सुखी होते हैं। अन्य जीव तुम्हें कर्म देते नहीं, फिर उनके द्वारा तुम सुखी कैसे किये गये ?

विशेषार्थ—सुख और दुःख जीवोको अपने कर्मोंके विपाकसे ही होते हैं । यदि साता-असाता-का उदय और सहकारी कारण रति और अरतिरूप मोहकर्मका उदय न हो, तो सुख और दुःखकी उत्पत्ति नहीं बन सकती और जिस जीवका सुख-दुःख देनेवाला जो साता और असाता कर्म है उसे अन्य जीव देनेके लिये असमर्थ है क्योंकि वह कर्म अपने ही परिणामोसे उपार्जित होता है । इससे यह निष्कर्ष निकला कि किसी प्रकारसे भी अन्य जीवको अन्य जीव सुख-दुःख नहीं दे सकता । अतएव जो ऐसा मानते हैं कि मैं अन्य जीवोंको सुखी और दुःखी करता हूँ, तथा अन्य जीव मुझे सुखी और दुःखी करते हैं उनका यह अध्यवसायभाव है जो निश्चयसे अज्ञान है ॥२५४-२५६॥

आगे यही भाव कलशामे दिखाते हैं—

वसन्ततिलकाछन्द

सर्वं सदैव नियतं भवति स्वकीय—

कर्मादयान्मरणजीवितदुःखसौख्यम् ।

अज्ञानमेतदिह यत्तु पर परस्य

कुर्यात् पुमान् मरणजीवितदुःखसौख्यम् ॥१६८॥

अर्थ—सभी कालमे प्राणियोके मरण-जीवन-दुःख-सुख आदि जो कुछ विभावपरिणमन है वह सम्पूर्ण स्वोपार्जित कर्मके उदयसे होता है और जो ऐसा मानता है कि परपुरुष परके मरण, जीवन, दुःख और सुखको करता है, इस लोकमे यह उसका अज्ञान है ।

भावार्थ—ससारमे प्रत्येक प्राणीको जो जीवन, मरण, सुख अथवा दुःख प्राप्त होता है वह उसके कर्मादयके अनुसार ही प्राप्त होता है । इसमे अन्तरङ्ग कारण सबका अपना-अपना कर्मादय है । अन्य पुरुष निमित्तकारण हैं । उसे यहाँ गौणकर कथन किया गया है ॥१६८॥

वसन्ततिलकाछन्द

अज्ञानमेतदधिगम्य परात्परस्य

पश्यन्ति ये मरणजीवितदुःखःसौख्यम् ।

कर्माण्यहङ्कृतिरसेन चिकीर्षवस्ते

मिथ्यादृशो नियतमात्महनो भवन्ति ॥१६९॥

अर्थ—इस अज्ञानभावको प्राप्त होकर जो प्राणी परसे परका मरण, जीवन, दुःख और सुखका अवलोकन करते हैं वे अहंकाररससे मदोन्मत्त होकर कर्म करनेके इच्छुक होते हुए निश्चयसे मिथ्यादृष्टि आत्मघाती हैं ।

भावार्थ—परजीव परको सुख-दुःख करता है, यह अज्ञान है । इस अज्ञानके वशीभूत होकर जो परद्रव्यका कर्तृत्व अपने ऊपर लेते हैं वे मिथ्यादृष्टि आत्माके शुद्ध स्वभावके घातक होनेसे आत्मघाती हैं ॥१६९॥

अब यही भाव गाथा द्वारा प्रकट करते हैं—

जो मरइ जो य दुहिदो जायदि कम्मोदयेण सो सव्वो ।

तम्हा दु मारिदो दे दुहाविदो चेदि ण हु मिच्छा ॥२५७॥

जो ण मरदि ण य दुहिदो सो वि य कम्मोदयेण चेत्र खलु ।

तम्हा ण मारिदो ण दुहाविदो चेदि ण हु मिच्छा ॥२५८॥

(जुगलम्)

अर्थ—जो मरता है और जो दुःखी होता है वह सब अपने कर्मके उदयसे होता है, इसलिये मैंने इसे मारा अथवा दुःखी किया, ऐसा अभिप्राय क्या मिथ्या नहीं है? जो नहीं मरता है तथा दुःखी नहीं होता है वह भी निश्चयकर अपने कर्मोदयसे ही । इससे तुम्हारा जो अभिप्राय है कि हमने नहीं मारा तथा हमने दुःखी नहीं किया वह क्या मिथ्या नहीं है ?

विशेषार्थ—निश्चयसे जो मरता है, दुःखी होता है अथवा सुखी होता है वह अपने कर्मोदयसे ही इन सब अवस्थाओको प्राप्त होता है । यदि वैसा कर्मका उदय न हो तो ये सब अवस्थाएँ नहीं हो सकती हैं । इससे 'यह मेरे द्वारा मारा गया अथवा यह हमारे द्वारा जीवित किया अथवा दुःखी किया गया या सुखी किया गया' ऐसा जिसका श्रद्धान है वह मिथ्यादृष्टि है ॥२५७-२५८॥

अब यही भाव कलशामें प्रकट करते हैं—

अनुष्टुप्छन्द

मिथ्यादृष्टेः स एवास्य बन्धहेतुर्विपर्ययात् ।

य एवाध्यवसायोऽयमज्ञानात्मास्य दृश्यते ॥१७०॥

अर्थ—मिथ्यादृष्टि जीवके जो यह अज्ञानात्मक अध्यवसायभाव देखा जाता है वही स्वरूपसे विपरीत होनेके कारण बन्धका हेतु है ।

भावार्थ—परजीव, परको जिवाता है, मारता है, सुखी करता है तथा दुःखी करता है, ऐसा भाव अज्ञानमयभाव है । ऐसा मिथ्यादृष्टि जीवके होता है तथा बन्धका कारण है ॥१७०॥

आगे यही अध्यवसाय बन्धका कारण है, यह कहते हैं—

एसा दु जा मई दे दुःखिद-सुहिदे करेमि सत्तेति ।

एसा दे मूढमई सुहासुहं बंधए कम्मं ॥२५९॥

अर्थ—हे आत्मन् ! तुम्हारी जो यह मति है कि मैं प्राणियोको दुःखी अथवा सुखी करता हूँ सो तुम्हारी यही मूढमति शुभ-अशुभ कर्मको बाँधती है ।

विशेषार्थ—मैं परजीवोको मारता हूँ अथवा नहीं मारता हूँ, दुःखी करता हूँ अथवा सुखी करता हूँ, इस प्रकारका मिथ्यादृष्टि जीवके जो अज्ञानमय अध्यवसायभाव है वह स्वयं रागादिरूप होनेसे उसके शुभ-अशुभ बन्धका कारण होता है ॥२५९॥

अब अध्यवसाय ही बन्धका हेतु है, ऐसा नियम करते हैं—

दुक्खिद-सुहिदे सत्ते करेमि जं एवमज्झवसिदं ते ।

तं पावबंधगं वा पुण्णस्स व बंधगं होदि ॥२६०॥

मारिमि जीवावेमि य सत्ते जं एवमज्झवसिदं ते ।

त पावबंधगं वा पुण्यस्स व बंधगं होदि ॥२६१॥

(युग्मम्)

अर्थ—तेरा जो यह अध्यवसाय है कि मैं प्राणियोको दु खी अथवा सुखी करता हूँ, सो यह अध्यवसाय ही पाप और पुण्यका बन्ध करनेवाला होता है। इसी प्रकार जो तेरा यह अध्यवसाय है कि मैं प्राणिको मारता हूँ, अथवा जिवाता हूँ, सो तेरा यह अध्यवसाय ही पाप और पुण्यका बन्ध करनेवाला है।

विशेषार्थ—मिथ्यादृष्टि जीवके अज्ञानसे जायमान जो यह रागमय अध्यवसायभाव है, यही बन्धका हेतु है, ऐसा निश्चय करना चाहिये। पुण्य और पापके भेदसे बन्ध दो प्रकारका है, इसलिये बन्धका अन्य कारण खोजने योग्य नहीं है, क्योंकि इस एक ही अध्यवसाय भावसे मैं दु खी करता हूँ, मारता हूँ, सुखी करता हूँ, अथवा जीवित करता हूँ। इस तरह दो प्रकारके शुभ और अशुभ अहकाररससे भरे हुए होनेके कारण पुण्य और पाप दोनोंके बन्धहेतुपनमे विरोध नहीं है।

यह जो अज्ञानमय अध्यवसायभाव है यही बन्धका कारण है। उसमे जहाँ जीवनदान देने या सुखी करनेका अभिप्राय है वहाँ तो शुभ अध्यवसाय और जहाँ मारनेका या दु खी करनेका अभिप्राय है, वहाँ अशुभ अध्यवसाय है। ऐसी वस्तुस्थिति होनेसे अहकाररूप अज्ञानभावकी समानता दोनोंमे है। अतः यह न जानना कि शुभ बन्धका कारण अन्य है और अशुभ बन्धका कारण अन्य है। पर अज्ञानकी अपेक्षा दोनों एक ही हैं ॥२६०-२६१॥

इसी प्रकार हिंसाका अध्यवसाय ही हिंसा है, यह सिद्ध हुआ, यह कहते हैं—

अज्झवसिदेण बंधो सत्ते मारेउ मा व मारेउ ।

एसो बंधसमासो जीवाणं णिच्छयणयस्स ॥२६२॥

अर्थ—प्राणियोको मारो, चाहे मत मारो, अध्यवसायभावसे ही बन्ध होता है, निश्चयनयका सक्षेपसे जीवके बन्धके विषयमें यह निश्चित सिद्धान्त है। तात्पर्य यह है कि प्राणीका घात होवे अथवा मत होवे, यदि मारनेका अभिप्राय है तो नियमसे बन्ध है। यदि कोई जीव किसी जीवको मारना चाहता है और वह जीव स्वकीय आयुकर्मके निमित्तसे नहीं मरता तो भी मारनेके अभिप्रायवाला पापभागी होता ही है।

विशेषार्थ—परजीवोका स्वकीय कर्मोदयकी विचित्रतासे कदाचित् प्राणका वियोग होवे अथवा न होवे, किन्तु 'मैं इसे मारता हूँ' ऐसा जो अहकारसे भरा हुआ हिंसाके विषयमे अध्यवसायभाव है वह भाव ही निश्चयसे उस जीवके बन्धका जनक है। परमार्थसे परके प्राणव्यपरोपणमे परकी सामर्थ्य नहीं है ॥२६२॥

आगे अध्यवसायभाव ही पुण्य और पापके बन्धका कारण है, यह दिखाते हैं—

एवमल्लिये अदत्ते अवंबचेरे परिग्गहे चव ।

कीरइ अज्झवसाणं जं तेण दु वज्झए पावं ॥२६३॥

तद्वि य सञ्चे दत्ते वंभे अपरिग्रहगतणे चैव ।

कीरइ अज्झवसाणं जं तेण दुं बज्झए पुण्णं ॥२६४॥

(युग्मम्)

अर्थ—जिस प्रकार हिंसाका अध्यवसाय कहा, उसी प्रकार मिथ्याभाषण, अदत्तग्रहण, अन्नह्यचर्य और परिग्रहके विषयमें जो अध्यवसान किया जाता है उससे पापबन्ध होता है तथा सत्यभाषण, दत्तग्रहण, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रहके विषयमें जो अध्यवसान किया जाता है उससे पुण्यबन्ध होता है ।

विशेषार्थ—इसप्रकार अज्ञानसे जैसा हिंसाके विषयमें यह अध्यवसायभाव किया जाता है वैसा ही असत्य, अदत्त, अन्नह्य और परिग्रहके विषयमें जो अध्यवसाय किया जाता है वह सब केवल पापबन्धका हेतु है और अहिंसाके विषयमें जैसा अध्यवसाय किया जाता है वैसा ही सत्य-दत्त-ब्रह्म और अपरिग्रहके विषयमें जो अध्यवसाय किया जाता है वह सब केवल पुण्यबन्धका हेतु है ।

भाव यह है कि जैसे हिंसामें अहंकाररससे भरे हुए मलिनभावसे पापका बन्ध होता है । वैसे ही झूठ, चोरी, मैथुन और परिग्रहमें भी अहंकाररससे पूरित जो कर्तृत्वभाव है वह भी पापका जनक है । इसीतरह अहिंसामें होने वाला कर्तृत्वभाव जिसप्रकार पुण्यका जनक है उसीतरह सत्यभाषण, दत्तग्रहण, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रहमें भी होनेवाला कर्तृत्वभाव पुण्यका जनक है ।

आगे अध्यवसानभाव ही बन्धका कारण है, बाह्य वस्तु बन्धका कारण नहीं है, यह कहते हैं—

वत्थुं पडुच्चं जं पुण अज्झवसाणं तु होइ जीवाणं ।

ण य वत्थुदो दु वंधो अज्झवसाणेण वंधो त्थि ॥२६५॥

अर्थ—जीवोंके जो अध्यवसान होता है वह यद्यपि बाह्य वस्तुकी अपेक्षा होता है फिर भी बाह्य वस्तुसे बन्ध नहीं होता, अध्यवसानभावके ही द्वारा बन्ध होता है ।

विशेषार्थ—अध्यवसानभाव ही बन्धका कारण है, बाह्य वस्तु बन्धका कारण नहीं होती । बाह्य वस्तु, बन्धका कारण जो अध्यवसानभाव है उसके हेतुपनसे ही चरितार्थ होती है । जिसप्रकार इन्द्रियाँ ज्ञानकी उत्पत्तिमें कारण हैं परन्तु अज्ञानकी निवृत्तिमें ज्ञान ही कारण है । इसीप्रकार बाह्य वस्तु अध्यवसानकी उत्पत्तिमें कारण है परन्तु बन्धमें अध्यवसानभाव ही कारण है । यहाँ प्रश्न होता है कि जब बाह्य पदार्थ बन्धमें कारण नहीं तब उनका प्रतिषेध करनेसे क्या लाभ है ? इसका उत्तर यह है कि अध्यवसानके निषेधके अर्थ बाह्य पदार्थोंका निषेध है क्योंकि अध्यवसानभावका आश्रयभूत बाह्य पदार्थ है । बाह्य पदार्थके आश्रयके विना अध्यवसान अपने आत्मलाभको नहीं कर सकता है । यदि बाह्य वस्तुके आश्रयके विना भी अध्यवसानभावकी उत्पत्ति हो जावे तो जैसे यह अध्यवसानभाव होता है कि मैं वीरजननीके पुत्रको मारूँ वैसे ही बन्ध्या पुत्रको मैं मारूँ, ऐसा भी अध्यवसानभाव होने लगेगा । परन्तु ऐसा अध्यवसानभाव होता नहीं, क्योंकि वीरजननीके पुत्रकी तरह बन्ध्यापुत्रका सद्भाव नहीं । अतः वीरप्रसविनी माताके पुत्रको

जैसे मैं मारूँ, ऐसा अध्यवसानभाव होता है वैसे वन्ध्यापुत्रको मारनेका अध्यवसानभाव नहीं होता, क्योंकि वन्ध्यापुत्र अलीक है और अलीकका अध्यवसान नहीं होता। इससे यह नियम है कि निराश्रय अध्यवसानभाव नहीं होता। अतः अध्यवसानका आश्रयभूत बाह्य वस्तुका अत्यन्त प्रतिषेध आचार्योंने बताया है, क्योंकि हेतुके निषेधसे हेतुमान्का भी निषेध हो जाता है। यद्यपि बाह्य वस्तु वन्धके कारणका कारण है तो भी बाह्य वस्तु वन्धका जनक नहीं है। जैसे ईर्यासमितिमे सावधान यतीन्द्रके पदसे कोई कालका प्रेरा सूक्ष्म जीव यदि मरणको भी प्राप्त हो जावे तो भी ईर्यासमितिमे सावधान यतीन्द्रके तन्मरण सम्बन्धी वन्ध नहीं होता। अतः बाह्य वस्तु वन्धके हेतुमे नियमरूपसे हेतु भी नहीं है क्योंकि यहाँपर बाह्य क्रिया तो हो गयी परन्तु अध्यवसान नहीं हुआ। अतएव बाह्य पदार्थ जीवका तद्भाव न होनेसे वन्धका कारण नहीं है, अध्यवसान ही जीवका तद्भाव है। अतः वही वन्धका कारण है ॥२६५॥

इसप्रकार वन्धके कारणपनसे निर्धारित जो अध्यवसानभाव है, उसके स्वार्थक्रियाकारित्व का अभाव होनेसे मिथ्यापनको दिखाते हैं—

दुःखिदसुहिदे जीवे करेमि वंधेमि तह विमोचेमि ।

जा एसा मूढमई णिरत्थया सा हु दे मिच्छा ॥२६६॥

अर्थ—हे जीव ! तेरी जो यह मूढ बुद्धि है कि मैं जीवोको दुःखी करता हूँ, सुखी करता हूँ, बाँधता हूँ तथा छोड़ता हूँ, यह सब निरर्थक है, अतएव निश्चयसे मिथ्या है।

विशेषार्थ—परजीवोको मैं दुःखी करता हूँ, सुखी करता हूँ, वन्धनमे डालता हूँ तथा छोड़ देता हूँ, यह जो अध्यवसानभाव है सो वे सभी अध्यवसानभाव परपदार्थमे अपना व्यापार करनेको असमर्थ हैं। इसीसे इसके स्वार्थक्रियाकारित्वका अभाव है। अतएव इस अध्यवसानभावके 'आकाशके फूलको चयन करता हूँ' इस अध्यवसानकी तरह मिथ्यारूपता ही है और वह केवल आत्माके अनर्थके लिये ही है ॥२६६॥

अब अध्यवसान स्वार्थक्रियाकारी क्यों नहीं है, यह दिखाते हैं—

अज्झवसाणणिमित्तं जीवा वज्झंति कम्मणा जदि हि ।

मुच्चंति मोक्खमग्गे ठिदा य ता किं करोसि तुमं ॥२६७॥

अर्थ—यदि जीव अध्यवसानके निमित्तसे कर्मोंके द्वारा वन्धको प्राप्त होते हैं और यदि मोक्षमार्गमें स्थित होकर कर्मोंसे छूट जाते हैं तो तू क्या करता है ?

विशेषार्थ—निश्चयकर मैं बाँधता हूँ अथवा छोड़ता हूँ, ऐसा जो अध्यवसानभाव है, इसकी स्वार्थक्रिया जीवोंको बाँधना और छोड़ना है, परन्तु जीव तो इस अध्यवसानभावका सद्भाव होनेपर भी स्वकीय, सराग, वीतराग परिणामोंके अभावसे न बाँधता और न छूटता है अर्थात् किसी जीवने यह अध्यवसानभाव किया कि यह वन्धको प्राप्त हो जावे अथवा ऐसा भाव किया कि अमुक जीव कर्मवन्धनसे छूट जावे, परन्तु उस जीवके उसप्रकारका भाव होनेसे न तो वह जीव बाँधता है और न छूटता है और यदि उन जीवोंके सराग तथा वीतराग परिणाम हो जावे, तो इस अध्यव-

सानभावका अभाव होनेपर भी वे जीव बँध जाते हैं और छूट जाते हैं, अतएव यह अध्यवसानभाव परमे अकिञ्चित्कर होनेसे स्वार्थक्रियाकारी नहीं है, इसीसे मिथ्या है ॥२६७॥

अब इस निष्फल अध्यवसानका कार्य बतानेके लिये कलशा कहते हैं—

अनुष्टुप्छन्द

अनेनाध्यवसानेन निष्फलेन विमोहित ।

तत्किञ्चनापि नैवास्ति नात्मात्मान करोति यत् ॥१७१॥

अर्थ—इस निष्फल अध्यवसानभावके द्वारा मोहित हुआ आत्मा, ऐसा कुछ नहीं है जिस रूप अपनेको न करता हो ।

भावार्थ—इस अध्यवसानभावके कारण यह जीव अपने आपमें सबका कर्तृत्व प्रकट करता है ॥१७१॥

आगे इसी अर्थको गायामे कहते हैं—

सन्वे करेइ जीवो अज्झवसाणेण तिरियणेरयिए ।

देवमणुये य सन्वे पुण्णं पावं च णेयविहं ॥२६८॥

धम्माधम्मं च तहा जीवाजीवे अलोयलोयं च ।

सन्वे करेइ जीवो अज्झवसाणेण अप्पाणं ॥२६९॥

(जुगलं)

अर्थ—जीव अध्यवसानभावके द्वारा सम्पूर्ण तिर्यञ्च, नारकी, देव और मनुष्य सभीको अपने रूप करता है और अनेक प्रकारके पुण्य-पापको तथा धर्म-अधर्म, जीव-अजीव और लोक-अलोक इन सभीको जीव अध्यवसानके द्वारा आत्मस्वरूप करता है ।

विशेषार्थ—जिस प्रकार यह जीव जब हिंसाका अध्यवसान करता है अर्थात् 'मैं इसे मारूँ' ऐसा अभिप्राय करता है तब अपनेको हिंसक बनाता है उसी प्रकार असत्यभाषण, आदिके अध्यवसानसे अपनेको असत्यभाषी आदि करता है । तथा उदयमें आये हुए नारकभावके अध्यवसायसे अपने आपको नारक, उदयमें आये हुए तिर्यञ्चके अध्यवसायसे अपने आपको तिर्यञ्च, उदयागत मनुष्यके अध्यवसायसे अपने आपको मनुष्य, उदयागत देवके अध्यवसायसे अपने आपको देव, उदयागत सुखादि पुण्यके अध्यवसानसे अपने आपको पुण्य और उदयागत दुःखादि पापके अध्यवसानसे अपने आपको पाप करता है । इसी प्रकार ज्ञायमान अर्थात् जाननेमें आये हुए धर्मके अध्यवसानसे अपने आपको धर्म, ज्ञायमान अधर्मके अध्यवसानसे अपने आपको अधर्म, ज्ञायमान अन्य जीवके अध्यवसानसे अपने आपको अन्य जीव, ज्ञायमान पुद्गलके अध्यवसायसे अपने आपको पुद्गल, ज्ञायमान लोकाकाशके अध्यवसानसे अपने आपको लोकाकाश और ज्ञायमान अलोकाकाशके अध्यवसायसे अपने आपको अलोकाकाशरूप करता है ॥२६८-२६९॥

अब इस अध्यवसानभावकी निन्दा करते हुए कलशाकाव्य कहते हैं—

इन्द्रवज्राच्छन्द

विश्वाद्भिक्तोऽपि हि यत्प्रभावा—

दात्मानमात्मा विदवाति विश्वम् ।

मोहकन्दोऽध्यवसाय एष

नास्तीह येषा यतयस्त एव ॥१७२॥

अर्थ—विश्वसे भिन्न होने पर भी जिसके प्रभावसे आत्मा अपने आपको विश्वरूप करता है तथा मोह ही जिसकी एक जड़ है ऐसा अध्यवसानभाव जिनके नहीं है वे ही यति है ।

भावार्थ—यह अध्यवसानभाव समस्त अनर्थोंका स्थान है । मोह अर्थात् मिथ्यात्वसे इसकी उत्पत्ति होती है । इसके प्रभावसे यह जीव अपने आपको नानारूप मानता है । जबकि वस्तुस्वरूपकी अपेक्षा परसे भिन्न और स्वीय-स्वरूपसे अभिन्न है । इस अध्यवसानको जिन्होंने नष्ट कर दिया है वे ही यति हैं । उन्हीका संसारपरिभ्रमणसे उपरम हुआ है ॥१७२॥

आगे कहते हैं कि जो मुनि इस अध्यवसायसे रहित हैं वे ही कर्मसे लिप्त नहीं होते हैं—

एदाणि णत्थि जेसिं अज्जवसाणाणि एवमादीणि ।

ते असुहेण सुहेण व कम्मण मुणी ण लिप्पंति ॥२७०॥

अर्थ—ये जो पूर्वमें अध्यवसानभाव कह आये हैं उन्हें आदि लेकर और भी जो अध्यवसानभाव है वे सब जिनके नहीं हैं वे मुनिमहोदय शुभ-अशुभ कर्मसे लिप्त नहीं होते हैं ।

विशेषार्थ—निश्चयसे अज्ञान, अदर्शन और अचारित्रके भेदसे अध्यवसानभाव तीन प्रकारके हैं । इनके अन्दर सकल अध्यवसानभावोका समावेश हो जाता है । यही तीनों भाव स्वयं अज्ञानरूप होनेसे शुभ-अशुभ कर्मबन्धके निमित्त हैं । यही दिखाते हैं—‘मैं इसको मारता हूँ’ ऐसा जो यह अध्यवसानभाव है वह अज्ञानादिरूप है क्योंकि सद अहेतुक और एक अज्ञप्तिक्रियासे युक्त आत्माका तथा रागद्वेषके विपाकसे तन्मय हननादि क्रियाओका विशेष ज्ञान न होनेसे रागादि विभावपरिणामोंसे भिन्न आत्माका बोध न होनेके कारण अज्ञानरूप है, उसी तरह रागादि विभावपरिणामोंसे भिन्न आत्माका दर्शन न होनेसे मिथ्यादर्शनरूप है, और रागादि विभावपरिणामोंसे भिन्न आत्माका आचरण न होनेसे अचारित्र है । और ‘यह धर्मद्रव्य जाना जाता है’ इत्यादिरूप जो अध्यवसान है वह भी अज्ञानादिरूप है क्योंकि सद अहेतुक और एक ज्ञानरूप आत्मा तथा ज्ञेयरूप धर्मादिद्रव्योका विशेष ज्ञान न होनेसे परपदार्थसे भिन्न आत्माका ज्ञान न होनेके कारण जैसे अज्ञानरूप है उसीतरह परपदार्थसे भिन्न आत्माका दर्शन न होनेसे मिथ्यादर्शनरूप है, और परपदार्थसे भिन्न आत्माका आचरण न होनेसे अचारित्ररूप है । इसीसे ये सब अध्यवसानभाव बन्धके ही निमित्त हैं । जिन महापवित्र आत्माओके ये अध्यवसान नहीं हैं वे ही मुनिकुञ्जर हैं—श्रेष्ठ मुनिराज है । यही महानुभाव सद अहेतुक एक ज्ञप्तिक्रियारूप, सद अहेतुक एक ज्ञायकभावरूप, और सद अहेतुक एक ज्ञानरूप शुद्ध आत्माको जानते हुए, उसीका अच्छी तरह अवलोकन करते हुए तथा उसीका आचरण करते हुए जिनके स्वच्छ-स्वच्छन्द और बहुत भारी अन्तर-ज्योति प्रकट हुई है ऐसे होते हुए अज्ञानादिरूपत्वका अभाव होनेसे शुभ-अशुभकर्मसे लिप्त नहीं होते अर्थात् बन्धको प्राप्त नहीं होते हैं ॥२७०॥

अब अध्यवसानभाव क्या है, यह दिखाते हैं—

बुद्धी ववसाओ वि य अज्झवसाणं मई य विण्णाणं ।

एक्कट्टमेव सच्चं चिचं भावो य परिणामो ॥२७१॥

अर्थ—बुद्धि, व्यवसाय, अध्यवसान, मति, विज्ञान, चित्त, भाव और परिणाम ये सब एकार्थवाचक ही हैं ॥

विशेषार्थ—जहाँपर स्व और परका विवेक नहीं होता है वहीपर जीवके अध्यवसान भावका उदय होता है, उसीको बोधनमात्रपनसे बुद्धि कहते हैं, व्यवसायमात्रपनसे व्यवसाय कहते हैं, मननमात्रपनसे मति कहते हैं, विज्ञप्तिमात्रपनसे विज्ञान कहते हैं, चेतनमात्रपनसे चित्त कहते हैं, चित्तके भवनमात्रपनसे भाव कहते हैं, और चित्तके परिणमनमात्रपनसे परिणाम कहते हैं। ये जो बुद्धिको आदि लेकर आठ नाम कहे गये हैं वे सभी चेतनके परिणाम हैं। जब तक आत्मा और परपदार्थोंका भेदज्ञान नहीं होता है तब ही तक ये होते हैं, भेदज्ञानके उत्पन्न होनेसे स्वयमेव वे चले जाते हैं ॥२७१॥

अब सब प्रकारका अध्यवसानभाव त्यागने योग्य है, यह कलशामे प्रकट करते हैं—

शादूलविक्रीडितछंद

सर्वत्राध्यवसानमेवमखिल त्याज्य यदुक्त जिनै-

स्तन्मन्ये व्यवहार एव निखिलोऽप्यन्याश्रयस्त्याजितः ।

सम्यङ्निश्चयमेकमेव तदमी निष्कम्पमाक्रम्य किं

शुद्धज्ञानघने महिम्नि न निजे वघ्नन्ति सन्तो घृतिम् ॥१७३॥

अर्थ—सर्व पदार्थोंमें जो अध्यवसानभाव है वह त्यागने योग्य है, ऐसा जिनेन्द्रभगवान्ने कहा है। इससे हम ऐसा मानते हैं कि अन्य पदार्थोंके आश्रयसे जितना भी व्यवहार है वह सभी छुड़ाया है। अतः ये सन्त पुरुष निष्कम्परूपसे एक निश्चयका ही अच्छी तरह आलम्बन लेकर शुद्धज्ञानघन निजमहिमामे ही स्थिरताको क्यों नहीं धारण करते ?

भावार्थ—जिस प्रकार अध्यवसान भाव परके आश्रयसे होता है उसी प्रकार व्यवहारनय भी परके आश्रयसे होता है। जिनेन्द्र भगवान्ने सभी प्रकारका अध्यवसान भाव छोड़ने योग्य बतलाया है। उसका फलितार्थ यह निकलता है कि परके आश्रयसे होनेवाला व्यवहारनय भी छोड़ने योग्य है। इस तरह जब व्यवहारनय छोड़ने योग्य पदार्थोंकी कोटिमें आता है तब सन्त-पुरुष निश्चलभावसे एक निश्चयका ही अच्छी तरह आश्रय कर निश्चयनयके द्वारा प्रतिपादित शुद्धज्ञानघन जो निजकी महिमा है उसीमें स्थिरताको क्यों नहीं प्राप्त होते ? इस बातपर आश्चर्य प्रकट किया गया है ॥१७३॥

अब निश्चयनयके द्वारा व्यवहारनय प्रतिषिद्ध है, यह गाथामे दिखाते हैं—

एवं व्यवहारणओ पडिसिद्धो जाण णिच्छयणयेण ।

णिच्छयणयासिदा पुण मुणियो पावन्ति णिव्वाणं ॥२७२॥

अर्थ—इस रीतिसे व्यवहारनय निश्चयनयके द्वारा प्रतिषेध करने योग्य है, यह जानो । जो मुनि निश्चयनयका आश्रम करनेवाले हैं वे निर्वाणको प्राप्त होते हैं ।

विशेषार्थ—जो आत्मामात्रका आलम्बनकर प्रवृत्ति करता है वह निश्चयनय है और जो पराश्रित है अर्थात् परके आश्रयसे प्रवृत्ति करता है वह व्यवहारनय है । इन दोनों नयोमें पूर्वोक्त प्रकारसे परके आश्रयसे होनेवाला समस्त अध्यवसान बन्धका हेतु है, अतः मोक्षाभिलाषी जनको वह छोड़ने योग्य है, ऐसा उपदेश देनेवाले आचार्यने निश्चयनयके द्वारा व्यवहारनयका ही प्रतिषेध किया है क्योंकि अध्यवसानकी तरह व्यवहार भी परके ही आश्रयसे होता है । यह व्यवहार प्रतिषेधके योग्य है भी, क्योंकि आत्माके आश्रयसे होनेवाले निश्चयनयका आश्रय करनेवाले मुनि ही कर्मबन्धसे मुक्त होते हैं । परके आश्रयसे होनेवाले व्यवहारनयका आश्रय तो नियमसे मुक्त न होनेवाले अभव्य जीवके द्वारा भी किया जाता है ।

जिनागममें निश्चयनय और व्यवहारनय ये दो नय प्ररूपित किये गये हैं । इनमें जो परपदार्थके आश्रयसे रहित आत्माका ही वर्णन करता है वह निश्चयनय है और जो परपदार्थके आश्रयसे होने वाली अवस्थाओको आत्माकी अवस्थाएँ बतलाता है वह व्यवहारनय है । अपने-अपने स्थानपर दोनों नय उपयोगिताको प्राप्त हैं । परन्तु यहाँपर बन्धाधिकारके प्रकरणमें अध्यवसानभावकी समानता रखनेके कारण निश्चयनयके द्वारा व्यवहारनयको प्रतिषेधके योग्य बतलाया है क्योंकि बन्धकी निवृत्ति निश्चयनयका आश्रय करनेवाले मुनियोके ही होती है, मात्र व्यवहारनयका आश्रय तो ऐसे अभव्य जीव भी कर लेते हैं जिन्हे एकान्तसे—नियमसे कभी मुक्ति होती ही नहीं है । यहाँ निर्वाणकी प्राप्ति निश्चयनयका आश्रय करनेवाले मुनियोके कही गई है, सो उसका यह तात्पर्य ग्राह्य नहीं है कि वे मुनि व्यवहारनयके द्वारा प्रतिपादित व्रत, समिति, गुप्ति आदिका परित्यागकर मात्र निश्चयनयका आश्रय लेते हैं, क्योंकि अपने पदानुसार इन सब क्रियाओको वे करते हैं । निश्चय और व्यवहार इन दोनों नयोकी उपयोगिता उनकी सापेक्ष अवस्थामें ही होती है, निरपेक्ष अवस्थामें नहीं । ज्यो-ज्यो यह प्राणी उच्चतम भूमिकामें पहुँचता जाता है त्यो-त्यो इसका पराश्रितपन स्वयं छूटता जाता है और स्वाश्रितपन आता जाता है । इस दृष्टिसे यह कथन किया जाता है कि निश्चयनयके द्वारा व्यवहारनय प्रतिषिद्ध है ॥२७२॥

आगे अभव्य द्वारा व्यवहारनयका आश्रय किस प्रकार किया जाता है, यह कहते हैं—

वदसमिदीगुत्तीओ सीलतवं जिणवरेहि पण्णनं ।

कुव्वंतो वि अभव्वो अण्णाणी मिच्छदिट्ठी दु ॥२७३॥

अर्थ—व्रत, समिति, गुप्ति, शील और तप श्रीजिनवरदेवने कहे हैं । इनको करता हुआ भी अभव्यजीव अज्ञानी और मिथ्यादृष्टि है ।

विशेषार्थ—शील और तपसे परिपूर्ण तथा तीन गुप्ति और पाँच समितियोंसे युक्त अहिंसादि पाँच महाव्रतरूप जो व्यवहारचारित्र्य है उसे अभव्य भी कर सकता है फिर वह निश्चारित्र्य, अज्ञानी और मिथ्यादृष्टि ही रहता है क्योंकि निश्चयचारित्र्यके हेतुभूत ज्ञान और श्रद्धानसे वह गून्य होता है ।

अभव्यजीवके दर्शनमोहनीयकर्मका उपशमादि न होनेसे न तो सम्यग्दर्शन होता है और

चारित्र्यमोहनीयकर्मका उपशमादि न होनेसे न सम्यक्चारित्र्य होता है। केवल कपायोका मन्द उदय होनेसे व्यवहारचारित्र्य होता है, जो मोक्षमार्गका साधक नहीं, मात्र पुण्यका जनक होनेसे स्वर्गादिकके ही लाभमें निमित्त रहता है ॥२७३॥

आगे उस अभव्यके तो ग्यारह अङ्गतकका ज्ञान होता है फिर उसे अज्ञानी क्यों कहते, इसका उत्तर देते हैं—

मोक्षं असदहंतो अभवियसत्तो दु जो अधीएज्ज ।

पाठो ण करोदि गुणं असदहंतस्स णाणं तु ॥२७४॥

अर्थ—मोक्षकी श्रद्धा नहीं करता हुआ जो अभव्य जीव अध्ययन करता है वह अध्ययन सम्यग्ज्ञानकी श्रद्धा न करने वाले उस अभव्य जीवके गुण नहीं करता है अर्थात् द्रव्यश्रुत हो जानेपर भी सम्मगदर्शनके विना अभव्यजीवका पठना तथा ज्ञान मोक्षमार्गमें उपकारी नहीं होता।

विशेषार्थ—अभव्य जीव मोक्षतत्त्वकी श्रद्धा नहीं करता है क्योंकि वह शुद्धज्ञानात्मक आत्मज्ञानसे शून्य है। इसीसे उसके ज्ञानकी श्रद्धा नहीं है क्योंकि वह शुद्धज्ञानमय आत्मज्ञानसे पराङ्मुख है। एकादशाङ्गश्रुतका अध्ययन करके भी श्रुताध्ययनके फलस्वरूप आत्मज्ञानगुणका अभाव होनेसे अभव्यजीव ज्ञानी नहीं होता। श्रुताध्ययनका गुण तो वह है कि परवस्तुसे भिन्न वस्तुभूत ज्ञानमय आत्माका जो ज्ञान होता है उस वस्तुभूत ज्ञानमय आत्मज्ञानकी अभव्यके श्रद्धा नहीं है। इसीसे इस अभव्यके श्रुताध्ययनके द्वारा वह नहीं हो सकता अर्थात् केवल श्रुतके अध्ययनसे उस आत्मज्ञानकी प्राप्ति होना अतिदुर्लभ है। इसीलिये अभव्यके उस गुणका अभाव है। अतएव ज्ञान और श्रद्धानके अभावसे वह अज्ञानी तथा मिथ्यादृष्टि है, ऐसा नियम क्रिया नया है ॥२७४॥

आगे उस अभव्यके धर्मका श्रद्धान तो है, इसका निषेध करते हैं—

सदहदि य पत्तियदि य रोचेदि य तह पुणो हि फासेदि ।

धम्मं भोगणिमिचं ण दु सो कम्मवखयणिमिचं ॥२७५॥

अर्थ—वह अभव्य जीव धर्मकी श्रद्धा भी करता है, प्रतीति भी करता है, रुचि भी करता है और पुन पुन स्पर्श भी करता है परन्तु जो धर्म भोगका निमित्त है उसी धर्मकी श्रद्धा आदि करता है, कर्मक्षयका निमित्तभूत जो धर्म है उसकी श्रद्धा आदि नहीं करता।

विशेषार्थ—अभव्य जीव नित्य ही कर्म और कर्मफल चेतनारूप वस्तुकी श्रद्धा करता है, नित्यज्ञान चेतनास्वरूप जो आत्मतत्त्व है उसकी श्रद्धा नहीं करता, क्योंकि वह नित्य ही भेद-विज्ञानके अयोग्य है। इसीसे वह अभव्यजीव कर्मक्षयमें निमित्तभूत ज्ञानमात्र जो भूतार्थ धर्म है उसकी श्रद्धा नहीं करता किन्तु भोगों के निमित्तभूत शुभकर्ममात्र जो अभूतार्थ धर्म है उसीकी श्रद्धा करता है, इसीलिये यह अभव्यजीव अभूतार्थधर्मके श्रद्धान, प्रत्यययन, रोचन और स्पर्शनके द्वारा उपरित्तन ग्रंथेयक तकके भोगमात्रको प्राप्त हो सकता है। परन्तु कर्मबन्धनसे मुक्त कभी नहीं होता। इसलिये भूतार्थधर्मकी श्रद्धाका अभाव होनेसे अभव्यके श्रद्धान भी नहीं है। ऐसा होनेपर निश्चयनके लिये व्यवहारनयका प्रतिषेध करना युक्त ही है ॥२७५॥

आगे व्यवहारनयको प्रतिषेध्य कहा है और निश्चयनयको प्रतिषेधक, सो ये दोनों नय कैसे हैं, इसका उत्तर कहते हैं—

आयारादी णाणं जीवादी दंसणं च विण्णेयं ।

छज्जीवणिक च तथा भणइ चरिचं तु ववहारो ॥२७६॥

आदा खु मज्झ णाणं आदा मे दंसणं चरिचं च ।

आदा पच्चक्खाणं आदा मे संवरो जोगो ॥२७७॥

(युगलम्)

अर्थ—आचाराङ्ग आदि ज्ञान है, जीवादि पदार्थ दर्शन हैं और षट्कायके जीवो की रक्षा चारित्र है, व्यवहारनय कहता है। और मेरा आत्मा ही ज्ञान है, मेरा आत्मा ही दर्शन तथा चारित्र है, मेरा आत्मा ही प्रत्याख्यान है, मेरा आत्मा ही सवर है और मेरा आत्मा ही योग—ध्यान है, यह निश्चयनय कहता है।

विशेषार्थ—ज्ञानका आश्रय होनेसे आचाराङ्ग आदि द्रव्यश्रुतज्ञान है, दर्शनका आश्रय होनेसे जीवादि नौ पदार्थ दर्शन हैं और चारित्रका आश्रय होनेसे छहकायके जीवो की रक्षा करना चारित्र है, यह सब व्यवहारनयका कथन है। और ज्ञानका आधार होनेसे शुद्ध आत्मा ज्ञान है, दर्शनका आधार होनेसे शुद्ध आत्मा दर्शन है तथा चारित्रका आधार होनेसे शुद्ध आत्मा चारित्र है, इसप्रकार निश्चयनयका कहना है।

यहाँपर आचाराङ्गादिको ज्ञानका आश्रय माननेसे अभव्यजीवमे अनैकान्तिकपन आता है, अत व्यवहारनय प्रतिषेध करने योग्य है। और निश्चयनय ज्ञानादिकका आश्रय शुद्ध आत्माको मानता है, अत उसमे ऐकान्तिकपन है अर्थात् अनैकान्तिक दोषका अभाव है, इसलिये वह प्रतिषेधक है। यही दिखाते हैं—आचाराङ्गादि जो शब्दश्रुत है वह एकान्तरूपसे ज्ञानका आश्रय नहीं है क्योंकि आचाराङ्गादि शब्दश्रुतके सद्भावमे भी अभव्यजीवोके शुद्धात्माका अभाव होनेसे सम्यग्ज्ञानका अभाव है। इसीतरह जीवादि पदार्थ दर्शनके आश्रय नहीं है क्योंकि उनका सद्भाव होनेपर भी अभव्यजीवोके शुद्धात्माकी उपलब्धिका अभाव होनेसे सम्यग्दर्शनका अभाव है। और इसीतरह षट्कायके जीवोकी रक्षा भी चारित्रका आश्रय नहीं है क्योंकि इनका सद्भाव होनेपर भी अभव्यजीवोके शुद्धात्माका अभाव होनेसे चारित्रका अभाव है। इसके विपरीत निश्चयनयमे शुद्धात्माका ज्ञान आदिके साथ ऐकान्तिकपन है। जैसे शुद्ध आत्मा ही ज्ञानका आश्रय है क्योंकि आचाराङ्गादि शब्दश्रुतका चाहे सद्भाव हो, चाहे असद्भाव हो, शुद्ध आत्माका सद्भाव होनेसे सम्यग्ज्ञानका सद्भाव एकान्तरूपसे—नियमरूपसे रहता ही है। इसीप्रकार शुद्ध आत्मा ही दर्शनका आश्रय है क्योंकि जीवादि पदार्थोका चाहे सद्भाव हो, चाहे असद्भाव हो, शुद्ध आत्माका सद्भाव होनेसे सम्यग्दर्शनका सद्भाव एकान्तरूपसे—नियमरूपसे रहता ही है। इसीतरह शुद्ध आत्मा ही चारित्रका आश्रय है क्योंकि छहकायके जीवोकी रक्षाका चाहे सद्भाव हो, चाहे असद्भाव हो, शुद्धात्माका सद्भाव होनेसे सम्यक् चारित्रका सद्भाव एकान्तरूपसे—नियमरूपसे रहता ही है ॥२७६—२७७॥

आगे रागादिकका निमित्त क्या है ? इस प्रश्नका उत्तर देनेके लिये जो गाथाएँ कही जाने-वाली हैं उनकी अवतरणिकाके लिये कलशकाव्य कहते हैं—

उपजातिछन्द

रागादयो बन्धनिदानमुक्ता-

स्ते शुद्धचिन्मात्रमहोऽतिरिक्ताः ।

आत्मा परो वा किमु तन्निमित्त-

मिति प्रणुन्ना पुनरेवमाहुः ॥२७४॥

अर्थ—जो रागादिक बन्धके कारण कहे गये हैं वे शुद्ध चैतन्यमात्र आत्मतेजसे भिन्न हैं । अब यहाँ प्रश्न होता है कि उन रागादिकका निमित्त क्या है, आत्मा है या परद्रव्य ? इस प्रकार प्रेरित हुए आचार्य पुनः इस प्रकार कहते हैं ॥१७४॥

अब दृष्टान्त द्वारा रागादिकका निमित्तकारण आचार्य बताते हैं—

जह फलहमणी सुद्धो ण सयं परिणमइ रायमाईहिं ।

रगिज्जदि अण्णेहिं दु सो रत्तादीहिं दब्बेहिं ॥२७८॥

एवं णाणी सुद्धो ण सयं परिणमइ रायमाईहिं ।

राइज्जदि अण्णेहिं दु सो रागादीहिं दोसेहिं ॥२७९॥

(युगलम्)

अर्थ—जैसे स्फटिकमणि आप शुद्ध है वह लाल आदि रङ्गरूप स्वयं नहीं परिणमता, किन्तु लाल आदि अन्य द्रव्योंके द्वारा तद्-तद् रङ्गरूप हो जाता है । उसी प्रकार ज्ञानी जीव आप शुद्ध है वह स्वयं रागादिरूप परिणमन नहीं करता, किन्तु रागादिक अन्य दोषोके कारण तद्-तद् दोषरूप परिणम जाता है ।

विशेषार्थ—जैसे निश्चयकर स्फटिकमणि परिणामस्वभाववाला है और इस परिणमन-स्वभावका सद्भाव होनेपर भी अपना जो शुद्ध स्वभाव है वह लाल, पीला, हरा आदिरूप परिणमन करनेमें निमित्त नहीं है । इसीसे वह स्वयं लाल आदि रङ्गरूप परिणमन नहीं करता किन्तु परद्रव्य जो जपापुष्पादि हैं वे स्वयं लाल, पीले, हरे आदिरूप हैं, अतः उनकी डाँकका निमित्त पाकर स्फटिकमणि लाल, पीला, हरा आदिरूप परिणम जाता है । वैसे ही केवल जो शुद्ध आत्मा है वह परिणामस्वभाववाला है और इस स्वभावका सद्भाव होनेपर भी अपना जो शुद्ध स्वभाव है उससे अपने आप रागादिकरूप परिणमन नहीं करता । किन्तु मोहादिक पुद्गलकर्मके विपाकका निमित्त पाकर मोह तथा राग-द्वेषरूप परिणम जाता है । उस समय वह स्वयं रागादि-भावको प्राप्त होकर शुद्ध स्वभावसे च्युत होता हुआ रागादिरूप परिणमन करता है, यही वस्तुस्वभाव है ।

आत्मा केवल तो शुद्ध ही है किन्तु परिणमनशील है । सो शुद्ध स्फटिकमणिकी तरह मोहादिक प्रकृतियोंके निमित्तको पाकर मोह-राग-द्वेषरूप परिणम जाता है । इस ससारमें आत्मा और पुद्गल ये दो ही द्रव्य वैभाविकशक्तिवाले हैं । इन्हीं दोनोंका तिल-तेलके सदृश अनादिकालसे

सम्बन्ध बन रहा है। इसी सम्बन्धसे दोनोंमे विकार-परिणमन हो रहा है। जीवमे जो विकार-रूप रागादिक परिणाम होते हैं उनमे पुद्गलकर्मका उदय कारण है और पुद्गलमे जो ज्ञाना-वरणादिरूप परिणमन होता है उसमे रागादिक विभावयुक्त जीव कारण है ॥२७८-२७९॥

अब यही भाव श्रीअमृतचन्द्र स्वामी कलशामे प्रकट करते हैं—

उपजातिछन्द

न जातु रागादिनिमित्तभाव-

मात्मात्मना याति यथार्ककान्तः^१।

तस्मिन्निमित्त परसङ्ग एव

वस्तुस्वभावोऽयमुदेति तावत् ॥१७५॥

अर्थ—आत्मा स्वय ही कभी रागादिरूप परिणमनमे निमित्तभावको प्राप्त नहीं होता, जिस प्रकार कि स्फटिकमणि स्वय लाल, पीले आदि विविध रङ्गरूप परिणमनमे निमित्तको प्राप्त नहीं होता। रागादिकरूप परिणमनमें तो परद्रव्यका सङ्ग ही निमित्तकारण है अर्थात् मोहादिक पुद्गलकर्मके विपापको निमित्त पाकर आत्मा रागादिरूप परिणम जाता है। जिस प्रकार कि स्फटिकमणि लाल, पीले, आदि पदार्थोंके ससर्गसे तत् तत् रूप परिणम जाता है। यह वस्तुका स्वभाव है।

भावार्थ—आत्मा स्वभावसे शुद्ध है। उसमें जो रागादिरूप अशुद्धता आती है उसमे निमित्तकारण मोहकर्मका विपाक है। यद्यपि आत्मामे वैभाविक शक्तिके कारण उसमे रागादिरूप परिणमन करनेकी योग्यता है तथापि इस योग्यताके रागादिरूपसे विकसित होनेमे मोहकर्मका विपाक निमित्तकारण है। यदि रागादिक परिणमिमे केवल आत्माको ही कारण माना जावे तो रागादिक विकार नित्य हो जावेंगे, परन्तु वे नित्य नहीं हैं, इससे उन्हें निमित्तसापेक्ष माना जाता है। कार्यकी सिद्धिमे उपादान और निमित्त दोनों कारण होते हैं, वस्तुका स्वभाव ही ऐसा है, अतः वह तर्कका विषय नहीं है ॥१७५॥

अनुष्टुप्छन्द

इति वस्तुस्वभाय स्व ज्ञानी जानति तेन सः ।

रागादीन्नात्मनः कुर्यान्नातो भवति कारकः ॥१७६॥

अर्थ—इस प्रकार ज्ञानी जीव स्वकीय वस्तुस्वरूपको जानता। इसी कारण वह रागा-दिकको आत्माके नहीं करता है, इसलिये उनका कर्ता नहीं है।

भावार्थ—ज्ञानी जीवकी श्रद्धा है कि रागादिक आत्माके स्वभाव नहीं है किन्तु मोहकर्मके विपाकसे आत्मामे उत्पन्न होते हैं, अतः वे उसके विकारीभाव हैं ॥१७६॥

१. 'अर्क स्फटिकसूर्ययो' इत्यमर । मूलमें तथा आत्मख्यातिटीकामें स्फटिकोपलका ही दृष्टान्त दिया है। इसलिये यहाँ कलशामें भी 'अर्ककान्त' शब्दसे स्फटिकोपल ही लेना चाहिये, सूर्यकान्तमणि नहीं, क्योंकि उक्त कोपके अनुसार अर्कका अर्थ स्फटिक भी होता है।

अब यही भाव गायामे कहते हैं—

ण य रायदोसमोहं कुब्बदि णाणी कसायभावं वा ।

सयमप्पणो ण सो तेण कारगो तेसि भावाणं ॥२८०॥

अर्थ—ज्ञानी जीव स्वय ही अपने राग-द्वेष-मोह अथवा कषायभावको नहीं करता है, इसीलिये वह उन रागादिक भावोका कर्ता नहीं है ।

विशेषार्थ—यथोक्त वस्तुभावको जानता हुआ ज्ञानी शुद्धस्वभावसे च्युत नहीं होता है । इसीसे वह राग-द्वेष-मोह आदि भावोके रूप न स्वय परिणमन करता है और न दूसरेके द्वारा भी तद्रूप परिणमाया जाता है । अतएव टङ्कोत्कीर्ण एक ज्ञायक स्वभावका धारक ज्ञानी जीव राग-द्वेष-मोह आदि भावो का अकर्ता ही है, यह नियम है ॥२८०॥

आगे अज्ञानी जीव इस वस्तुस्वभावको नहीं जानता है, यह कहते हैं—

अनुष्णुप्

इति वस्तुस्वभाव स्व नाज्ञानी वेत्ति तेन स ।

रागादीनात्मन कुर्यादितो भवति कारक ॥१७७॥

अर्थ—अज्ञानी जीव इस प्रकारके अपने वस्तुस्वभावको नहीं जानता है, इसलिये वह रागादिकको आत्माके करता है अर्थात् रागादिरूप परिणमता है और इसलिये उनका कर्ता होता है ॥१७७॥

अब रागादिकरूप परिणमन करता हुआ जीव पुन रागादिकको बाँधता है, यह कहते हैं—

रायमिह य दोसमिह य कसायकम्मसे चैव जे भावा ।

तेहि दु परिणमंतो रायाई बंधदि पुणो वि ॥२८१॥

अर्थ—राग, द्वेष और कषायकर्मके होनेपर आत्माके जो भाव होते हैं उनरूप परिणमन करता हुआ आत्मा फिर भी उन रागादिकोको बाँधता है ।

विशेषार्थ—जैसा वस्तुका स्वभाव कहा गया है उसको नहीं जानता हुआ अज्ञानी अनादि ससारसे शुद्धस्वभावसे च्युत है । इसीसे कर्मविपाकसे होनेवाले राग, द्वेष, मोह आदि भावोके द्वारा परिणमता हुआ राग, द्वेष, मोह आदि भावोका कर्ता होकर बन्ध अवस्थाको प्राप्त है, ऐसा निश्चय है ।

अज्ञानी जीव परमार्थभूत वस्तुस्वभावको तो जानता नहीं, किन्तु कर्मोके उदयसे जायमान रागादिकोको अपना स्वरूप मानता है और आगामी उन्हीके अनुकूल सामग्री-द्रव्यकर्मोको बाँधता है ॥२८१॥

इससे यह स्थित हुआ—

रायमिह य दोसमिह कसायकम्मसे चैव जे भावा ।

तेहिं दु परिणमंतो रायाई बंधदे चेदा ॥२८२॥

अर्थ—राग, द्वेष और कषायकर्मोंके होनेपर जो भाव आत्माके होते हैं उन भावोंके द्वारा परिणमन करता हुआ आत्मा फिर उन्ही रागादिकोंके कारणभूत द्रव्यकर्मको बाँधता है।

विशेषार्थ—निश्चय कर अज्ञानी जीवके पुद्गलकर्मके निमित्तसे जो राग, द्वेष, मोह, आदि परिणाम होते हैं वे ही परिणाम फिर भी राग-द्वेष-मोह आदि परिणामोंके निमित्तभूत पुद्गलकर्मके बन्धके हेतु हैं।

अज्ञानी जीव परमार्थसे अपने वास्तविक गुणविकासको तो जानता नहीं है किन्तु कर्मके विकाससे जायमान रागादिकोंको अपना स्वरूप मानता हुआ तद्रूप परिणमन करता है। उसका फल यह होता है कि वह रागादिकोंकी उत्पत्तिमें निमित्तभूत पुद्गलकर्मका बन्ध करता रहता है। इस तरह द्रव्यकर्मके उदयके निमित्तसे रागादिक भावकर्म और रागादिक भावकर्मके निमित्तसे पुनः द्रव्यकर्मका बन्ध यह जीव अनादिकालसे करता चला आ रहा है ॥२८२॥

अब आत्मा रागादिक परिणामोंका अकर्ता किस प्रकार है, यह कहते हैं—

अपडिक्कमणं दुविहं अपचक्खाणं तहेव विण्णेयं ।

एणुवएसेण य अकारओ वण्णिओ चेया ॥२८३॥

अपडिक्कमणं दुविहं दव्वे भावे तहा अपचक्खाणं ।

एणुवएसेण य अकारओ वण्णिओ चेया ॥२८४॥

जावं अपडिक्कमणं अपचक्खाणं च दव्वभावाणं ।

कुव्वइ आदा ताव कत्ता सो होइ णायव्वो ॥२८५॥

(त्रिकलम्)

अर्थ—अप्रतिक्रमण दो प्रकारका जानना चाहिये और इसी प्रकार अप्रत्याख्यान भी दो प्रकारका जानना चाहिये। इसी उपदेशसे आत्मा अकारक कहा गया है। अप्रतिक्रमण दो प्रकार है—एक द्रव्यमें और दूसरा भावमें। इसी प्रकार अप्रत्याख्यान भी दो प्रकार है—एक द्रव्यमें और दूसरा भावमें। इस उपदेशसे आत्मा अकारक कहा गया है। जबतक आत्मा द्रव्य और भावमें अप्रतिक्रमण तथा अप्रत्याख्यान करता है अबतक वह कर्ता होता है, ऐसा जानना चाहिये।

विशेषार्थ—आत्मा स्वयं अनात्मीय रागादिकभावोंका अकारक ही है क्योंकि यदि स्वयं रागादिकभावोंका कारक होता तो अप्रतिक्रमण और अप्रत्याख्यान जो दो प्रकारका उपदेश आगममें दिया है उसकी उपत्ति नहीं बनती। निश्चयसे द्रव्य और भावके भेदसे अप्रतिक्रमण और अप्रत्याख्यान जो दो प्रकारका उपदेश है वह उपदेश द्रव्य और भावमें निमित्त-नैमित्तिकभावको विस्तारता हुआ आत्माके अकर्तृपनको जानता है। इससे यह स्थिर हुआ कि परद्रव्य तो निमित्त है और आत्माके जो रागादिकभाव हैं वे नैमित्तिक हैं। यदि ऐसा नहीं माना जावे तो द्रव्य अप्रतिक्रमण और द्रव्य अप्रत्याख्यान दोनोंमें जो कर्तृत्वके निमित्तपनका उपदेश है वह अनर्थक हो जावेगा और उसके अनर्थक होनेपर एक आत्माके ही रागादिभावोंके निमित्तपनकी आपत्ति आ जावेगी तथा उसके आनेपर आत्मामें नित्य कर्तृपनका अनुपपन्न होनेसे मोक्षका अभाव हो जावेगा। इससे आत्माके रागादिकभावोंके होनेमें परद्रव्यको निमित्त मानना ठीक होगा। ऐसा माननेसे आत्मा

रागादिकभावोका अकारक ही है। किन्तु जब तक रागादिकभावोके निमित्तभूत द्रव्यका न प्रतिक्रमण करता है और न प्रत्याख्यान करता है तब तक नैमित्तिकभूत भावका न प्रतिक्रमण करता है और न प्रत्याख्यान करता है और जब तक नैमित्तिकभूत भावका न प्रतिक्रमण करता है और न प्रत्याख्यान करता है तब तक वह उसका कर्ता ही होता है। और जिस कालमें निमित्तभूत द्रव्यका प्रतिक्रमण और प्रत्याख्यान कर देता है उसी कालमें नैमित्तिकभूत भावका प्रतिक्रमण और प्रत्याख्यान कर देता है। और जब नैमित्तिकभूत भावका प्रतिक्रमण तथा प्रत्याख्यान कर देता है तब आत्मा साक्षात् अकर्ता ही हो जाता है।

भावार्थ—प्रतिक्रमण और प्रत्याख्यान ये दोनो दो-दो प्रकारके है—एक द्रव्य और दूसरा भाव। इसीसे अप्रतिक्रमण और अप्रत्याख्यान भी द्रव्य और भावके भेदसे दो-दो प्रकारका है। तात्पर्य यह है कि जो परपदार्थ अतीतकालमें आत्माने ममत्वभावसे ग्रहण किया था उसको जब तक अच्छा समझे तब तक उसका त्याग नहीं हो सकता। अतएव एक प्रकारका सस्कार उसके द्वारा आत्मामें होता है जिससे उसे त्याग नहीं सकता, इसीका नाम द्रव्य-अप्रतिक्रमण है और उस परद्रव्यके द्वारा जो रागादिक भाव आत्मामें हुए थे उनको अच्छा समझना भाव-अप्रतिक्रमण है तथा भविष्यकालमें परद्रव्यके ग्रहणका ममत्व राखे वह द्रव्य-अप्रत्याख्यान है और उससे भविष्यकालमें होनेवाले रागादिकोका वाञ्छा रखना यह भाव-अप्रत्याख्यान है। इस पद्धतिसे द्रव्य-अप्रतिक्रमण और भाव-अप्रतिक्रमण तथा द्रव्य-अप्रत्याख्यान और भाव-अप्रत्याख्यानसे दो प्रकारका उपदेश है। यही उपदेश रागादिकभावोंकी उत्पत्तिमें परद्रव्यके निमित्तपनकी व्यवस्था करता है। यदि परद्रव्यको रागादिक परिणामोके उत्पन्न होनेमें निमित्त न माना जावे तो आत्मा ही इनका निमित्त होगा। इस स्थितिमें नित्यकर्तृपनकी आपत्ति आनेसे आत्माकी ससार-अवस्थाका सर्वदैव सद्भाव रहेगा और संसारका नित्य सद्भाव रहनेसे मोक्षका अभाव हो जायेगा ॥२८३-२८५॥

आगे द्रव्य और भावमें निमित्त-नैमित्तिकभावका उदाहरण कहते हैं—

आधाकम्माईया पुगलद्वस्स जे इमे दोसा ।

कह ते कुव्वइ णाणी परद्वगुणा उ जे णिच्चं ॥२८६॥

आधाकम्मं उद्देशियं च योग्गलमयं इमं द्वं ।

कह तं मम होइ कयं जं णिच्चमचेयण उत्तं ॥२८७॥

(युग्मम्)

अर्थ—अध-कर्मको आदि लेकर जो ये पुद्गलद्रव्यके दोष हैं उन्हें ज्ञानी जीव किस प्रकार कर सकता है क्योंकि ये सब परद्रव्यके गुण हैं। अध कर्म और उद्देशिक ये जो दोष हैं वे सब पुद्गलद्रव्यमय हैं। ज्ञानी जीव विचारता है कि ये हमारे किस प्रकार हो सकते हैं क्योंकि ये नित्य ही अचेतन कहे गये हैं।^१

१ अध-कर्म और उद्देश्यसे जो आहार निष्पन्न होता है वह परिणामोंकी मलिनताका निमित्त होता है क्योंकि ऐसा नियम है कि जैसा अन्य खाया जावे वैसा ही उसका परिपाक होता है और उसका प्रभाव मनपर पडता है। यही कारण है कि जो अन्यायसे धनोपार्जन करते हैं वे कभी भी निर्मलताके पात्र नहीं होते—अतएव न्यायपूर्वक आजीविका ही गृहस्थावस्थामें हितकारिणी है।

विशेषार्थ—जो पुद्गलद्रव्य अधःकर्मसे निष्पन्न हुआ है अथवा जो पुद्गलद्रव्य उद्देश्यसे निष्पन्न हुआ है अर्थात् जो आहार पापकर्मसे उपार्जित द्रव्य द्वारा बनाया गया है अथवा जो आहार व्यक्तिविशेषके निमित्तसे बनाया गया है, मलिनभावकी उत्पत्तिमें निमित्तभूत उस आहारका जो मुनि प्रत्याख्यान नहीं करता है—त्याग नहीं करता है वह उसके निमित्तसे होनेवाले बन्धके साधक भावका प्रत्याख्यान नहीं कर सकता है। इसी प्रकार सम्पूर्ण परद्रव्यको नहीं त्यागने वाला नुनि उसके निमित्तसे जायमान भावको नहीं त्याग सकता है। और जैसे आत्मा अधःकर्मादिक पुद्गलद्रव्यके दोषोको नहीं करता है क्योंकि ये अधःकर्मादिक पुद्गलद्रव्यके परिणाम होनेसे आत्माके कार्य नहीं है। इसीसे अधःकर्म और उद्देश्यसे निष्पन्न जो यह पुद्गलद्रव्य है वह मेरा कार्य नहीं है क्योंकि यह नित्य अचेतन है, अतः इसमें मेरे कार्यपनेका अभाव है अर्थात् मैं इसका कर्ता नहीं हूँ। इसप्रकार तत्त्वज्ञानपूर्वक निमित्तभूत पुद्गलद्रव्यको त्यागता हुआ आत्मा बन्धके साधक जो नैमित्तिकभाव हैं उन्हें त्यागता है। इसी प्रकार समस्त परद्रव्योको त्यागता हुआ आत्मा उनके निमित्तसे उत्पन्न भावको भी त्यागता है। इसतरह द्रव्य और भावमें निमित्त-नैमित्तिक-भाव है ॥२८७-२८७॥

आगे इसी भावको कलशामे कहते हैं—

शाङ्खलिक्रीडितछन्द

इत्यालोच्य द्विवेच्य तत्किल परद्रव्यं समग्रं बला-

त्तन्मूलं बहुभावसन्ततिमिमामुद्धर्तुकाम्. समम् ।

आत्मानं समुपैति निर्भरवहृत्पूर्णेकसविद्युतं

येनोन्मूलितबन्ध एष भगवानात्मात्मनि स्फूर्जति ॥१७८॥

अर्थ—इसप्रकार परद्रव्य और अपने भावोंमें निमित्त-नैमित्तिकभावका विचारकर नाना-भावोंकी इस परिपाटीको बलपूर्वक एक साथ उखाड़ देनेकी इच्छा करने वाला आत्मा नानाभावोंके मूलभूत उस समस्त परद्रव्यका परित्याग करता है और उसके फलस्वरूप अतिशयरूपसे वहनेवाले पूर्ण एक सवेदनसे युक्त उस आत्माको प्राप्त होता है जिसके द्वारा समस्त कर्मबन्धको उखाड़ देने वाला यह भगवान् आत्मा अपने आपमें ही प्रकट होता है।

भावार्थ—समस्त परद्रव्यो और रागादिकभावोंमें परस्पर निमित्त-नैमित्तिकपन है अर्थात् परद्रव्य निमित्त है और रागादिकभाव नैमित्तिक हैं। जो आत्मा रागादिकभावोंकी इस परम्पराको उखाड़कर दूर करनेकी इच्छा रखता है, वह उन रागादिकभावोंका मूल कारण जो समस्त परद्रव्य है उसको पृथक् कर निरन्तर उपयोगरूप रहनेवाले पूर्णज्ञान—केवलज्ञानसे युक्त आत्माको प्राप्त होता है अर्थात् अरहन्त अवस्थाको प्राप्त होता है और उसके फलस्वरूप समस्त कर्मबन्धनको नष्ट कर भगवान् आत्मा, आत्मामें ही प्रकट होता है अर्थात् सिद्ध अवस्थाको प्राप्त होता है ॥१७८॥

मदाक्रान्ताछन्द

रागादीनामुदयमदयं दारयत्कारणाना

कार्यं बन्धं विविधमधुना सद्य एव प्रणुद्य ।

ज्ञानज्योतिः क्षपिततिमिर साधु सन्नद्धमेतत्

तद्वद्यद्वत् प्रसरमपरः कोऽपि नास्यावृणोति ॥१७९॥

अर्थ—बन्धके कारण जो रागादिकभाव हैं उनके उदयको निर्दयतापूर्वक विदारण करने-वाली तथा अज्ञानरूपी अन्धकारको नष्ट करनेवाली जो यह ज्ञानरूपी ज्योति है, वह रागादिकका कार्य जो नानाप्रकारका बन्ध है उसे उसी समय शीघ्र ही नष्ट कर अच्छी तरह उस प्रकार सज्जित होती है—पूर्ण सामर्थ्यके साथ प्रकट होती है कि कोई दूसरा इसके प्रसारको रोक नहीं सकता ।

भावार्थ—प्रकृति, स्थिति, अनुभाग और प्रदेशके भेदसे बन्धके चार भेद हैं । इन बन्धोका कारण रागादिक विकारीभावोका उदय है । सो आत्मकल्याणका इच्छुक पुरुष (क्षपकश्रेणीमे आरूढ होकर) दशमगुणस्थानके अन्तमें उन रागादिकभावोका इतनी निर्दयतापूर्वक विदारण करता है कि फिर वे उत्पन्न होनेका नाम ही नहीं लेते । रागादिकभावोका अभाव हो जाने पर कर्मोका नानाप्रकारका बन्ध तत्काल ही नष्ट हो जाता है । यद्यपि केवल सातावेदनीयका प्रकृति और प्रदेशबन्ध होता है परन्तु स्थिति और अनुभागबन्धसे रहित होनेके कारण उसकी विवक्षा नहीं की गई है । इसतरह निर्वन्ध अवस्था होने पर बारहवे गुणस्थानके अन्तमे ज्ञानावरण-दर्शनावरणरूपी अन्धकारको नष्ट कर सर्वोत्कृष्ट तथा सदा सन्नद्ध रहनेवाली अर्थात् उपयोगरूप परिणत केवलज्ञानरूप वह ज्योति इसतरह प्रकट होती है कि कोई दूसरा पदार्थ उसके प्रसारको रोकनेमें समर्थ नहीं होता ॥१७९॥

इस प्रकार बन्ध रङ्गभूमिसे बाहर निकल गया ।

इस तरह श्रीकुन्दकुन्दाचार्यद्वारा विरचित समयप्राभृतमें बन्धपदार्थका प्ररूपण करनेवाले सातवें बन्धाधिकारका प्रवचन पूर्ण हुआ ॥ ७ ॥

८. मोक्षाधिकार

अब मोक्ष प्रवेश करता है—

अब मोक्षाधिकारके प्रारम्भमें मोक्षके पूर्व प्राप्त होनेवाले पूर्णज्ञान—केवलज्ञानकी महिमा प्रकट करते हैं—

शिखरिणीछन्द

द्विधाकृत्य प्रज्ञाक्रकचदलनाद्बन्धपुरुषौ

नयन्मोक्ष साक्षात्पुरुषमुपलम्भैकनियतम् ।

इदानीमुन्मज्जत्सहजपरमानन्दसरस

पर पूर्णं ज्ञानं कृतसकलकृत्य विजयते ॥१८०॥

अर्थ—जो प्रज्ञारूपी करोतके द्वारा विदारण करनेसे बन्ध और पुरुष अर्थात् आत्माको पृथक्-पृथक् कर स्वोपलब्धि—स्वानुभवसे निश्चित पुरुषको साक्षात् मोक्ष प्राप्त करा रहा है, जो प्रकट होते हुए स्वाभाविक उत्कृष्ट आनन्दसे सरस है, उत्कृष्ट है, तथा जो समस्त करने योग्य कार्य कर चुका है, ऐसा पूर्णज्ञान—केवलज्ञान जयवन्त प्रवर्तता है ।

भावार्थ—अनादिकालसे जीवकी बन्धदशा चली आ रही है, जिससे यह जीव कर्म और नोकर्मके साथ एकीभावको प्राप्त हो रहा है । भेदज्ञानके अभावमें मिथ्यादृष्टि जीव इस सयुक्त दशाको ही जीव मानता है । जब उसे परसे भिन्न शुद्ध जीवका अस्तित्व ही अनुभवमें नहीं आ रहा है तब मोक्षका लक्ष्य कैसे बन सकता है ? श्रेयोमार्गमें अग्रसर होनेवाले जीवको सर्वप्रथम प्रज्ञा अर्थात् भेदज्ञानकी प्राप्ति होती है । जिस प्रकार लोकमें करोतके द्वारा काष्ठके दो भाग कर दिये जाते हैं उसी प्रकार यह जीव प्रज्ञाके द्वारा बन्ध और आत्माके दो भाग कर देता है अर्थात् भेदज्ञानकी महिमासे इसे अनुभव होने लगता है कि यह कर्म और नोकर्मरूप पुद्गलका बन्ध पृथक् है और पुरुष अर्थात् आत्मा पृथक् है । उस पुरुषका स्वानुभव प्रत्येक ज्ञानी पुरुषको होता है । 'मैं ज्ञानवान हूँ, मैं सुखी हूँ' इत्यादि प्रकारके स्वानुभवसे पुरुषका अस्तित्व पृथक् अनुभवमें आता है । इस भेदज्ञानके द्वारा जीव मोक्षका लक्ष्य बनाता है और उसके लिये पुरुषार्थ करता है । उस पुरुषार्थके फलस्वरूप वह दशगुणस्थानके अन्तमें मोहकर्मको नष्टकर वीतराग दशा प्राप्त करता है और अन्तर्मुहूर्तके भीतर शेष तीन घातियाकर्मको नष्टकर पूर्णज्ञान—केवलज्ञानको प्राप्त कर लेता है । यह पूर्णज्ञान सहज आत्मीय आनन्दसे युक्त होता है, सर्वोत्कृष्ट होता है और कृतकृत्य होता है । मोक्षाधिकारके प्रारम्भमें इसी पूर्णज्ञानका जयघोष आचार्यने किया है और वह इसलिये कि इसके होने पर मोक्षकी प्राप्ति निश्चितरूपसे होती है ॥१८०॥

अब मोक्षकी प्राप्ति किस प्रकार होती है, यह कहते हैं—

जह णाम को वि पुरिसो वंघणयम्हि चिरकालपडिबद्धो ।

तिव्वं मंदसहावं कालं च वियाणए तस्स ॥२८८॥

जइ ण वि कुणइ च्छेदं ण मुच्चए तेण वंधणवसो सं ।
 कालेण उ बहुएण वि ण सो णरो पावइ विमोक्खं ॥२८९॥
 इय कम्मबंधणाणं पएसठिइपयडिमेवमणुभागं ।
 जाणंतो वि ण मुच्चइ मुच्चइ सो चेव जइ सुद्धो ॥२९०॥
 (त्रिकलम्)

अर्थ—जिस प्रकार कोई पुरुष चिरकालसे बन्धमे पड़ा हुआ है और वह उसके तीव्र-मन्द-स्वभावको तथा बन्धनके कालको जानता है तो भी यदि वह बन्धनका छेद नहीं करता है तो बन्धनसे मुक्त नहीं हो सकता, वह बन्धनके वशीभूत होता हुआ बहुत समयमे भी बन्धनसे छुटकाराको नहीं प्राप्त करता है, उसी प्रकार जो पुरुष कर्मबन्धनोंके प्रदेश, स्थिति, प्रकृति तथा अनुभाग भेदोंको जानता है तो भी उनसे मुक्त नहीं होता, किन्तु जब यदि रागादिकको छोड़कर शुद्ध होता है तभी मुक्त होता है ।

विशेषार्थ—आत्मा और बन्धका जो द्वेषाकरण अर्थात् पृथक्-पृथक् करना है वही मोक्ष है । बन्धके स्वरूपका ज्ञानमात्र हो जाना मोक्षका हेतु है, ऐसा कोई कहते हैं, पर यह कहना ठीक नहीं है क्योंकि जिस प्रकार वेडी आदिसे बद्ध पुरुषको बन्धके स्वरूपका ज्ञानमात्र हो जाना बन्धनसे छूटनेका कारण नहीं है उसी प्रकार कर्मबन्धसे बद्ध पुरुषको बन्धके स्वरूपका ज्ञानमात्र हो जाना बन्धसे छूटनेका कारण नहीं है, किन्तु वह उसका अकारण है अर्थात् चारित्रिके विना अकेला ज्ञान मोक्षका कारण नहीं है । इस कथनसे कर्मबन्धके विस्तार सहित भेद-प्रभेदोंको जानने मात्रसे संतुष्ट रहनेवाले पुरुषको निरास हो जाता है ॥२८८-२९०॥

आगे कहते हैं कि बन्धकी चिन्ता करनेसे भी बन्ध नहीं कटता है—

जह वंधे चिंतंतो वंधणवद्धो ण पावइ विमोक्खं ।
 तह वंधे चिंतंतो जीवो वि ण पावइ विमोक्खं ॥२९१॥

अर्थ—जिस प्रकार बन्धनबद्ध पुरुष उन बन्धनोंकी चिन्ता करता हुआ उन बन्धनोंसे छुटकारा नहीं पाता, उसी प्रकार कर्मबन्धोंका विचार करने वाला पुरुष भी उन कर्मबन्धोंसे मुक्तिको नहीं पाता है ।

विशेषार्थ—कोई ऐसा मानते हैं कि बन्धकी चिन्ताका जो प्रबन्ध है वह मोक्षका हेतु है, परन्तु उनका ऐसा मानना असत्य है क्योंकि जिस प्रकार वेड़ी आदिसे बद्ध पुरुषके बन्धकी चिन्ताका प्रबन्ध उस बन्धनसे छूटनेका कारण नहीं है, उसी प्रकार कर्मबन्धसे युक्त पुरुषके बन्धकी चिन्ताका प्रबन्ध उस बन्धसे छूटनेका कारण नहीं है, किन्तु वह उसके प्रति अकारण है । इस कथनसे कर्मबन्धविषयक चिन्ताके प्रबन्धरूप धर्मध्यानसे अर्थात् मात्र विपाकविचय धर्मध्यानसे अन्धबुद्धि-वाले मनुष्य प्रतिबोधित हो जाते हैं ।

भावार्थ—वहुतसे मनुष्य, केवल बन्धके भेद-प्रभेदोंके ज्ञानसे अपने आपको ससार-बन्धनसे मोक्ष मानते हैं सौं वे भी मोक्षके अधिकारी नहीं हैं ॥२९१॥

तव मोक्षका क्या कारण है, सो कहते हैं—

जह बंधे छित्तूण य बंधणवद्धो उ पावइ विमोक्खं ।

तह बंधे छित्तूण य जीवो संपावइ विमोक्खं ॥२९२॥

अर्थ—जिस प्रकार बन्धनसे बँधा हुआ पुरुष बन्धनको छेदकर ही उनसे मोक्षको पाता है उसीप्रकार कर्मबन्धनसे बँधा हुआ जीव भी कर्मबन्धको छेदकर ही उनसे मोक्ष प्राप्त करता है ।

विशेषार्थ—जिसप्रकार बेड़ी आदिसे बद्ध पुरुषके उस बन्धनका छेदा जाना छूटनेका कारण है, उसीप्रकार कर्मोंसे बद्ध पुरुषके कर्मबन्धका छेदा जाना उससे छूटनेका कारण है क्योंकि वही एक उसका हेतु है । इस कथनसे पहले कहे गये बन्धका स्वरूप जानने वाले तथा बन्धकी चिन्ता करने वाले इन दोनोंको आत्मा और बन्धके पृथक्-पृथक् करनेमें व्यापृत किया गया गया है अर्थात् उन्हें समझाया गया है कि बन्धका स्वरूप जानने मात्र अथवा बन्धकी चिन्ता करने मात्रसे मोक्ष होने वाला नहीं है किन्तु उसके लिये तो पुरुषार्थपूर्वक आत्मा और बन्धको पृथक्-पृथक् करना ही आवश्यक है ॥२९२॥

आगे क्या यही मोक्षका हेतु है ? इस प्रश्नका उत्तर कहते हैं—

बंधाणं च सहावं वियाणिओ अप्पणो सहावं च ।

बंधेसु जो विरज्जदि सो विमोक्खणं कुणई ॥२९३॥

अर्थ—बन्धोंके स्वभावको और आत्माके स्वभावको जानकर जो बन्धोमें विरक्त होता है वही मोक्षको करता है ।

विशेषार्थ—जो पुरुष निर्विकार चैतन्य चमत्कारमात्र आत्मस्वभावको और उसमें विकारको करने वाले बन्धोंके स्वभावको जानकर बन्धोसे विरक्त हो जाता है वही पुरुष सम्पूर्ण कर्मोंसे मोक्षको कर सकता है । इससे यह नियम किया गया कि आत्मा और बन्धका पृथक्-पृथक् करना ही मोक्षका हेतु है ॥२९३॥

आगे आत्मा और बन्ध पृथक्-पृथक् किसके द्वारा किये जाते हैं, इस आशङ्काका उत्तर कहते हैं—

जीवो बंधो य तथा छिज्जंति सलक्खणेहिं णियएहिं ।

पण्णाछेदणएण उ छिण्णा णाणत्तमावण्णा ॥२९४॥

अर्थ—जीव और बन्ध ये दोनों निश्चित स्वकीय-स्वकीय लक्षणोंसे प्रज्ञारूपी छेनीके द्वारा छेदे जाकर नानापनको प्राप्त होते हैं ।

विशेषार्थ—आत्मा और बन्धको पृथक्-पृथक् करना कार्य है तथा इस कार्यका कर्ता आत्मा है । जब इसके करणका विचार किया जाता है तब निश्चयनयसे अपनेसे भिन्न करणका होना असंभव है । अतः भगवती प्रज्ञा ही छेदन करने वाली करण ही सकती है, उसके द्वारा दृष्टेको प्राप्त हुए आत्मा और बन्ध अवश्य ही नानापनको प्राप्त हो जाते हैं । अतएव प्रज्ञाके द्वारा ही आत्मा और बन्धको पृथक्-पृथक् किया जाता है । भावार्थ—करण दो प्रकारका होता है—

एक आभ्यन्तर और दूसरा बाह्य । जहाँपर भिन्न कर्ता और भिन्न करण होते हैं वहाँपर बाह्य करण होता है । जैसे देवदत्त परशुके द्वारा काष्ठको छेदता है । यहाँ कर्तासे भिन्न करण है । और जहाँ कर्तासे भिन्न करण नहीं होता वहाँ आभ्यन्तर करण होता है । जैसे देवदत्त मनसे सुमेरुको जाता है । इस उदाहरणमें मन देवदत्तसे पृथक् नहीं है । यहाँपर प्रज्ञा अर्थात् भेद-विज्ञानरूप बुद्धि आभ्यन्तर करण है । इस प्रज्ञाको छैनीकी उपमा दी जाती है क्योंकि जिसप्रकार छैनीके द्वारा काष्ठादिकके दो भाग पृथक्-पृथक् हो जाते हैं उसीप्रकार प्रज्ञाके द्वारा आत्मा और बन्ध पृथक्-पृथक् हो जाते हैं । उस प्रज्ञारूपी छैनीके द्वारा भिन्न-भिन्न किये गये आत्मा और बन्ध नियमसे नानापनको प्राप्त होते हैं । अतः प्रज्ञा ही आत्मा और बन्धके द्विधा करनेमें करण है ।

अब यहाँपर यह आशङ्का होती है कि जो आत्मा और बन्ध चेत्यचेतकभावके कारण अत्यन्त प्रत्यासत्तिसे एकरूप हो रहे हैं तथा भेदविज्ञानके अभावसे एक चेतककी तरह ही व्यवहारमें आ रहे हैं वे दोनों प्रज्ञारूपी छैनीके द्वारा कैसे भिन्न-भिन्न किये जा सकते हैं ?

इस आशङ्काका उत्तर देते हुए आचार्य कहते हैं कि हम तो ऐसा समझते हैं कि आत्मा और बन्धके जो अपने-अपने लक्षण नियत हैं उनकी सूक्ष्म अन्तः सन्धिके ऊपर इस प्रज्ञारूपी छैनीको बड़ी सावधानीके साथ डालनेसे दोनों ही भिन्न-भिन्न किये जा सकते हैं ।

भावार्थ—आत्मा और बन्धके बीच जब तक प्रज्ञारूपी छैनीको नहीं पटका जाता है तब तक दोनों एक दिखते हैं । परन्तु जब अपने-अपने नियत लक्षणोंकी सूक्ष्म सन्धिपर प्रज्ञारूपी छैनीको डाला जाता है तब आत्मा और बन्ध दोनों ही पृथक्-पृथक् अनुभवमें आने लगते हैं ।

अब यहाँ आत्मा और बन्धके स्वकीय-स्वकीय नियत लक्षणोपर विचार करते हैं—

आत्माका स्वलक्षण चैतन्य है क्योंकि वह आत्माको छोड़कर शेष समस्तद्रव्योमें नहीं पाया जाता है । आत्माका यह चैतन्यलक्षण प्रवर्तता हुआ जिस-जिस पर्यायको व्याप्तकर प्रवृत्त होता है तथा निवृत्त होता हुआ जिस-जिस पर्यायको ग्रहणकर निवृत्त होता है वह सभी सहप्रवृत्त और क्रमप्रवृत्त गुण-पर्यायोका समूह आत्मा है । इसतरह यहाँ आत्मा लक्ष्य है और एक चैतन्यलक्षणके द्वारा वह जाना जाता है । चैतन्यलक्षण समस्त सहप्रवृत्त और क्रमप्रवृत्त अनन्तगुण-पर्यायोमें अविनाभावरूपसे विद्यमान रहता है । अतः आत्मा चैतन्यमात्र ही है, यह निश्चय करना चाहिये ।

भावार्थ—लक्षण वह है जो समस्त लक्ष्यमें रहे और अलक्ष्यमें न रहे । आत्माका चैतन्य-लक्षण उसकी क्रमवर्ती समस्त पर्यायोमें तथा सहभावी समस्त गुणोमें अविनाभावसे रहता है अर्थात् आत्माकी कोई भी ऐसी पर्याय नहीं जो चेतनासे रिक्त हो, अतः चिन्मात्र ही आत्मा जानना चाहिये, यह निर्विवाद है ।

और बन्धका स्वलक्षण रागादिक है । ये रागादिक यद्यपि आत्माको छोड़कर शेष द्रव्योमें नहीं पाये जाते हैं, इसलिये आत्माके असाधारण हैं अर्थात् आत्मद्रव्यके साथ साधारणताको धारण करते हुए प्रतिभासित नहीं होते । तथापि निरन्तर चैतन्यचमत्कारसे अतिरिक्त ही इनका प्रतिभास होता है । जिस प्रकार चैतन्यभाव आत्माकी समस्त पर्यायोमें अनुस्यूतरूपसे प्रतीत होता है उस प्रकार रागादिकभाव आत्माकी सब पर्यायोमें नहीं पाये जाते, क्योंकि रागादिकभावोंके बिना भी

चैतन्यका आत्मलाभ होता है। रागादिकोंका चैतन्यके साथ जो उत्प्लवन (उछलना) देखा जाता है वह चेत्य-चेतकभावकी प्रत्यासत्तिसे ही देखा जाता है, एक द्रव्य होनेसे नहीं। रागादिक-भाव चेत्यमान हैं और आत्मा चेतक है। जिस प्रकार प्रदीप्यमान घटादिक प्रदीपकी प्रदीपकताको प्रसिद्ध करते हैं उसी प्रकार चेत्यमान रागादिक आत्माकी चेतकताको ही प्रसिद्ध करते हैं, रागादिक-रूपताको नहीं अर्थात् जैसे प्रदीप घटपटादिको प्रकाशित करता है परन्तु घटपटादिरूप नहीं हो जाता, इसी प्रकार प्रकार आत्मा चेतक पदार्थ है और रागादिक चेत्य पदार्थ है। आत्मा रागादिक-को चेत्य तो करता है अर्थात् उन्हे अपने ज्ञानका विषय तो बनाता है, परन्तु रागादिकरूप नहीं हो जाता। ऐसा होनेपर भी आत्मा और बन्धमे अत्यन्त प्रत्यासत्ति होनेसे भेदकी सभावनाका अभाव है। इसलिये दोनोमे अनादिकालसे एकत्वका भ्रम होता है किन्तु वह भ्रम प्रज्ञाके द्वारा नियमसे छेदा जाता है।

भावार्थ—अनादिकालसे इस जीवके कर्मका बन्ध है और उस कर्मबन्धके उदयमे आत्माके रागादिकभावोका उदय होता है। उससे यह जीव परपदार्थोमे राग और द्वेषभावरूप प्रवृत्ति करता है। जो इसके अनुकूल हैं उनके सद्भाव और जो प्रतिकूल हैं उनके अभावकी चेष्टा करता है। वास्तवमे जो रागादिकभाव हैं वे इसके निजभाव नहीं है, मिथ्यादर्शनके उदयमे यह उन्हे निजभाव मानता है। परन्तु जिस कालमें मिथ्यादर्शनरूप तिमिरका अभाव हो जाता है उस कालमे इसकी परपदार्थमे निजत्ववुद्धि मिट जाती है। तब जो परपदार्थके निमित्तसे रागादिक होते हैं उन्हे औपाधिकभाव जानकर उनके पृथक् करनेकी चेष्टा करता है और मोहके कृश होनेपर फिर उनक अस्तित्व ही नहीं रहता। उस समय आत्मा अपने स्वरूपमे ही परिणमन करता है। यही कल्याण-का पथ है ॥२९४॥

स्वधराछन्द

प्रज्ञाछेत्री शितेय कथमपि निपुणै पातिता सावधानैः

सूक्ष्मेऽन्त. सन्धिवन्धे निपतति, रभसादात्मकर्मोभयस्य ।

आत्मान मग्नमन्त स्थिरविशदलसद्दाम्नि चैतन्यपूरे

बन्धं चाज्ञानभावे नियमितमभित कुर्वती भिन्नभिन्नौ ॥१८१॥

अर्थ—चतुर और सावधान पुरुषोके द्वारा किसी तरह पटकी हुई यह प्रज्ञारूपी पैनी छैनी आत्मा और कर्म दोनोके बीच सूक्ष्म सन्धिवन्ध पर वेगसे पड़ती है और अन्तरङ्गमे स्थिर निर्मल शोभायमान तेजसे युक्त चैतन्यके पूरमे निमग्न आत्माको तथा अज्ञानभावमे नियत बन्धको दोनों ओर पृथक्-पृथक् कर देती है।

विशेषार्थ—आत्मा और बन्धके भिन्न-भिन्न करनेमे यही प्रज्ञारूपी छैनी समर्थ है। चतुर-विज्ञानी जीव सावधान होकर आत्मा और बन्धकी जो सूक्ष्म सन्धि है उसपर इसे इसतरह पटकते हैं कि जिस तरह आत्माका अंश परमे जाता नहीं और परका अंश आत्मामे रहता नहीं। प्रज्ञारूपी छैनीके पड़ते ही आत्मा और बन्ध पृथक्-पृथक् हो जाते हैं, पृथक् होता हुआ आत्मा तो अन्तरङ्गमे स्थिर, विशद तथा देदीप्यमान तेजसे युक्त चैतन्य-प्रवाहमे मग्न हो जाता है और बन्ध अज्ञानमे विलीन हो जाता है ॥१८१॥

आगे आत्मा और बन्धको द्विधा करके क्या करना चाहिये, ऐसी आशङ्काका उत्तर देनेके लिये गाथा कहते हैं—

जीवो बंधो य तहा छिज्जंति सलक्खणेहिं णियएिहं ।

बंधो छेएदव्वो सुद्धो अप्पा य वेत्तव्वो ॥२९५॥

अर्थ—जीव और बन्ध अपने अपने नियत लक्षणोके द्वारा उस तरह भिन्न-भिन्न किये जाते हैं जिस तरह कि बन्ध छेदनेके योग्य और शुद्ध आत्मा ग्रहण करनेके योग्य हो जाता है।

विशेषार्थ—आत्मा और बन्ध अपने अपने नियत लक्षणोके भेदज्ञानके द्वारा सर्वथा भिन्न-भिन्न करनेके योग्य हैं। तदन्तर रागादिलक्षणसे युक्त सभी बन्ध सम्पूर्णरूपसे छोड़नेके योग्य हैं और उपयोगलक्षणवाली शुद्ध आत्मा ही ग्रहण करनेके योग्य है।

आत्मा और बन्धके पृथक्-पृथक् करनेका प्रयोजन यही है कि बन्धको छोड़ा जाय और शुद्ध आत्माको ग्रहण किया जाय ॥२९५॥

आगे वह आत्मा किससे ग्रहण किया जावे, इस आशङ्काका उत्तर कहते हैं—

कह सो धिप्पइ अप्पा पण्णाए सो उ धिप्पए अप्पा ।

जह पण्णाइ विहत्तो तह पण्णा एव धित्तव्वो ॥२९६॥

अर्थ—शिष्य पूछता है कि वह आत्मा किस तरह ग्रहण किया जाता है? आचार्य उत्तर देते हैं कि वह आत्मा प्रज्ञाके द्वारा ग्रहण किया जाता है। जिसप्रकार प्रज्ञाके द्वारा उसे बन्धसे विभक्त किया गया था—पृथक् किया था उसीप्रकार प्रज्ञाके द्वारा उसे ग्रहण करना चाहिये।

विशेषार्थ—यहाँ शिष्यका प्रश्न है कि किसके द्वारा यह शुद्ध आत्मा ग्रहण किया जावे? उसका आचार्य उत्तर देते हैं कि प्रज्ञाके द्वारा ही शुद्ध आत्मा ग्रहण करनेके योग्य है। शुद्ध आत्माके विभाग और ग्रहण करनेमें प्रज्ञा ही एक कारण है। अतएव जैसे प्रज्ञाके द्वारा आत्मा भिन्न किया गया था वैसे ही प्रज्ञाके द्वारा उसे ग्रहण करना उचित है ॥२९६॥

आगे यह आत्मा प्रज्ञाके द्वारा किस प्रकार ग्रहण किया जाये, इस आशङ्काका उत्तर कहते हैं—

पण्णाए धित्तव्वो जो चेदा सो अहं तु णिच्छयदो ।

अवसेसा जे भावा ते मज्झा परे त्ति णायव्वा ॥२९७॥

अर्थ—जो चेतनागुणविशिष्ट है वही तो निश्चयसे मैं हूँ, यही प्रज्ञाके द्वारा ग्रहण करने योग्य है और इससे अतिरिक्त जितने भी भाव हैं वे मुझसे भिन्न हैं, ऐसा जानना चाहिये।

विशेषार्थ—निश्चयसे चेतना-स्वलक्षणका अवलम्बन करनेवाली प्रज्ञाके द्वारा भिन्न किया गया जो चेतयिता है, वह मैं ही हूँ और अन्यलक्षणका अवलम्बन करनेवाले जो ये अवशिष्ट भाव व्यवहारमें आ रहे हैं वे सम्पूर्ण भाव मुझसे अत्यन्त भिन्न हैं क्योंकि वे सभी भाव चेतनागुणविशिष्ट व्यापक आत्माके व्याप्यपनको प्राप्त नहीं हो रहे हैं अर्थात् आत्माके चेतनागुणके साथ उनकी कोई

व्याप्ति नहीं हैं। अतएव मैं ही, मेरे ही द्वारा, मेरे ही लिये, मुझसे ही, मुझमें ही, मुझको ही ग्रहण करता हूँ। जो मैं निश्चयसे ग्रहण करता हूँ वह आत्माकी ही एक चेतनक्रिया है। अतएव उस क्रियासे मैं चेतता ही हूँ, चेतता हुआ ही चेतता हूँ। चेतते हुएके द्वारा ही चेतता हूँ, चेतते हुएके लिये ही चेतता हूँ, चेतते हुएसे ही चेतता हूँ, चेतते हुएमे ही चेतता हूँ और चेतते हुएको ही चेतता हूँ अथवा गुण-गुणीकी भिन्न विवक्षा न की जावे तो न चेतता हूँ, न चेतता हुआ चेतता हूँ, न चेतते हुएके द्वारा चेतता हूँ, न चेतते हुएके लिये चेतता हूँ, न चेतते हुएसे चेतता हूँ, न चेतते हुएमे चेतता हूँ और न चेतते हुएको चेतता हूँ किन्तु सर्व कर्ता-कर्म आदिकी प्रक्रियासे भिन्न शुद्ध चिन्मात्रभाव हूँ ॥२९७॥

अब यही भाव कलश द्वारा कहते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

भित्त्वा सर्वमपि स्वलक्षणबलाद्भेत्तु हि यच्छक्यते
चिन्मुद्राङ्घ्रितनिर्विभागमहिमा शुद्धचिदेवास्म्यहम् ।
भिद्यन्ते यदि कारकाणि यदि वा धर्मा गुणा वा यदि
भिद्यन्ता न भिदास्ति काचन विभौ भावे विशुद्धे चिति ॥१८२॥

अर्थ—ज्ञानी कहता है कि जिसका भेद किया जा सकता है उस सबको स्वलक्षणके बलसे भिन्नकर चिन्मुद्रासे चिह्नित विभागरहित महिमावाला मैं शुद्धचेतन ही हूँ। यदि कर्ता-कर्म आदि कारक, अथवा नित्यत्व-अनित्यत्व आदि धर्म अथवा ज्ञान-दर्शन आदि गुण भेदको प्राप्त होते हैं तो हो, परन्तु व्यापक तथा विशुद्ध चेतनभावमे तो कुछ भेद नहीं है।

भावार्थ—ज्ञानी जीव ऐसा विचार करता है कि मैं शुद्ध चेतनद्रव्य हूँ और चैतन्य मेरा लक्षण है। मेरा यह चैतन्यलक्षण मुझसे कभी पृथक् नहीं हो सकता। मुझमे यद्यपि रागादिक विकारीभाव उत्पन्न हो रहे है पर वे मेरे स्वभाव नहीं है, परके निमित्तसे जायमान होनेके कारण स्पष्ट ही मुझसे पृथक् हैं। प्रज्ञा अर्थात् भेदविज्ञानकी बुद्धिसे वे स्पष्ट ही मुझसे पृथक् अनुभवमे आते हैं। अतः मैं उन्हें अपने चैतन्यस्वभावरूपसे भिन्न मानता हूँ। इसप्रकार रागादिक विभावभावोसे अपनी भिन्नताका चिन्तनकर ज्ञानी जीव एक चेतनद्रव्यमे कारक, धर्म-धर्मी तथा गुण-गुणीके भेदका चिन्तन करता है। प्रथम तो वह चेतनद्रव्यको सब प्रकारकी भेदकल्पनासे रहित एक अखण्डद्रव्य अनुभव करता है, फिर उससे उत्तरती हुई अवस्थाका चिन्तन करता हुआ विचार करता है कि यदि प्रारम्भिक दशामे कारक, धर्म-धर्मी और गुण-गुणीका भेद रहता है तो रहे, वे सब चैतन्यगुणके ही परिणाम हैं। उस गुणकी अपेक्षा इनमे भेद नहीं है क्योंकि विशुद्ध चैतन्यभाव इन सबमे व्यापक होकर रहता है ॥१८२॥

आगे आत्मा द्रष्टा-ज्ञाता है, ऐसा निश्चय जानना चाहिये, यह कहते हैं—

पण्णाए धित्तव्वो जो दट्ठा सो अहं तु णिच्छयओ ।

अवसेसा जे भावा ते मज्झ परे त्ति णायव्वा ॥२९८॥

पण्णाए धित्तव्वो जो णादा सो अहं तु णिच्छयदो ।

अवसेसा जे भावा ते मज्झ परे त्ति णायव्वा ॥२९९॥

(युगम्)

अर्थ—प्रज्ञाके द्वारा ग्रहण करनेके योग्य जो द्रष्टा है वह निश्चयसे मैं हूँ और इससे अतिरिक्त जो भाव है वे मुझसे भिन्न जानने योग्य हैं। इसीप्रकार प्रज्ञाके द्वारा ग्रहण करनेके योग्य जो ज्ञाता है वह निश्चयसे मैं हूँ और इससे भिन्न जितने भी भाव हैं वे मुझसे भिन्न जानना चाहिये ।

विशेषार्थ—चेतना दर्शन और ज्ञानके विकल्पोका अतिक्रमण नहीं करती अर्थात् दर्शन और ज्ञानरूप जो विकल्प हैं वे चेतनाके साथ तादात्म्यसे रहते हैं, अतः चेतनपनकी तरह द्रष्टापन और ज्ञातापन आत्माके स्वलक्षण ही हैं। इसीसे मैं द्रष्टा जो आत्मा है उसको ग्रहण करता हूँ। निश्चयसे जिसे ग्रहण करता हूँ उसका अवलोकन करता ही हूँ, अवलोकन करनेवाला होकर ही अवलोकन करता हूँ, अवलोकन करनेवालेके द्वारा ही अवलोकन करता हूँ, अवलोकन करनेवालेके लिये ही अवलोकन करता हूँ, अवलोकन करनेवालेसे ही अवलोकन करता हूँ, अवलोकन करनेवालेमे ही अवलोकन करता हूँ ।

अथवा न अवलोकन करता हूँ, न अवलोकन करता हुआ अवलोकन करता हूँ, न अवलोकन करनेवालेके द्वारा अवलोकन करता हूँ, न अवलोकन करनेवालेके लिये अवलोकन करता हूँ, न अवलोकन करनेवालेसे अवलोकन करता हूँ, न अवलोकन करनेवालेमे अवलोकन करता हूँ किन्तु सर्व कर्ता-कारकादिसे भिन्न शुद्ध दर्शनमात्र भाव मैं हूँ ।

इसी प्रकार, ज्ञाता जो आत्मा है उसे ग्रहण करता हूँ, निश्चयसे जिसे ग्रहण करता हूँ उसे जानता ही हूँ, जाननेवाला होकर ही जानता हूँ, जाननेवालेके द्वारा ही जानता हूँ, जाननेवालेके लिये ही जानता हूँ, जाननेवालेसे ही जानता हूँ, जाननेवालेमे ही जानता हूँ, जाननेवालेको ही जानता हूँ । अथवा नहीं जानता हूँ, न जानता हुआ जानता हूँ, न जाननेवालेके द्वारा जानता हूँ, न जाननेवालेके लिये जानता हूँ, न जाननेवालेसे जानता हूँ, न जाननेवालेमे जानता हूँ, न जाननेवालेको जानता हूँ, किन्तु सबसे विशुद्ध ज्ञप्तिमात्र भाव मैं हूँ ।

अब यहाँ यह आशङ्का होती है कि चेतना ज्ञान-दर्शनरूप विकल्पोका अतिक्रमण क्यों नहीं करती है, जिससे चेतयिता ज्ञाता और द्रष्टा होता है ? इसका उत्तर कहते हैं—

आत्माका जो चेतनागुण है वह प्रतिभासरूप है, वह प्रतिभासरूप चेतना, सामान्यविशेषात्मक वस्तुको विषय करती है। अतः द्वैरूप्यका अतिक्रमण नहीं कर सकती है। उस चेतनाके सामान्यविशेषात्मक जो दो रूप हैं उन्हीका नाम दर्शन और ज्ञान है, इसीसे चेतना, दर्शन और ज्ञानका अतिक्रमण नहीं करती है। यदि चेतना दर्शन और ज्ञानका अतिक्रमण करने लगे तो सामान्यविशेषात्मक स्वरूपका अतिक्रमण करनेसे वह चेतना ही नहीं रह सकती। तथा उसके अभावमे दोषोकी आपत्ति आवेगी, एक तो स्वकीय गुणका नाश होनेसे चेतनके अचेतनपनकी आपत्ति आवेगी और दूसरा व्यापकके अभावसे व्याप्य जो चेतन है उसका अभाव हो जावेगा। इसलिये उन दोषोके भयसे दर्शन-ज्ञानात्मक ही चेतनाको स्वीकार करना चाहिये ॥२९८-२९९॥

अब इसी भावको कलशाके द्वारा प्रकट करते हैं—

शाद्वलविक्रीडितछन्द

अद्वैतापि हि चेतना जगति चेद् दृग्ज्ञप्तिरूपं त्यगेत्

तत्सामान्यविशेषरूपविरहात्सास्तित्वमेव त्यजेत् ।

तत्त्यागे जडता चित्तोऽपि भवति व्याप्यो विना व्यापका-

दात्मा चान्तमुपैति तेन नियत दृग्ज्ञप्तिरूपास्ति चित् ॥१८३॥

अर्थ—निश्चयसे ससारमे चेतना अद्वैतरूप होकर भी यदि दर्शन और ज्ञानरूपको छोड़ देवे, तो सामान्य और विशेषका अभाव होनेसे वह अपने अस्तित्वको ही छोड़ देगी और चेतनाका अस्तित्व छूट जाने पर चेतन जो आत्मा है उसमे भी जड़पन हो जावेगा तथा व्यापक चेतनाके विना व्याप्य जो आत्मा है वह भी अन्तको प्राप्त हो जावेगा । इसलिये चेतना निश्चित ही दर्शन और ज्ञानरूप है ।

भावार्थ—सामान्यकी अपेक्षा यद्यपि चेतनाका एक ही भेद है तथापि सामान्य-विशेषात्मक वस्तुको विषय करनेसे उसका दर्शनचेतना और ज्ञानचेतना इस प्रकार द्विविध परिणमन होता है । जो वस्तुके सामान्य अंशको विषय करती है वह दर्शनचेतना है और जो वस्तुके विशेष अंशको ग्रहण करती है वह ज्ञानचेतना है । जब वस्तु दो प्रकारकी हैं तब उसे विषय करनेवाली चेतना भी दो प्रकारकी माननी आवश्यक है । सामान्य और विशेष परस्परमे सापेक्ष है अर्थात् सामान्यके विना विशेष नहीं रह सकता और विशेषके विना सामान्य नहीं रह सकता । इसमेसे एकका भी अभाव होगा तो दूसरेका भी अभाव अवश्य हो जायगा । इसतरह जब सामान्य और विशेषका अभाव होनेसे चेतना अपना अस्तित्व खो बैठेगी तब उसके अभावमे चेतन जो आत्मा है उसमे अचेतनपन अर्थात् जड़पन आ जावेगा, जो कि किसी तरह सभव नहीं है । दूसरा दोष यह आवेगा कि व्यापक जो चेतना है उसका अभाव होनेपर व्याप्य जो आत्मा है उसका भी अभाव हो जावेगा । इसलिये इन दोषोंसे बचनेके लिये चेतनाको ज्ञानचेतना और दर्शनचेतनाके भेदसे दो प्रकारकी मानना ही उचित है ॥१८३॥

इन्द्रवज्राछन्द

एकश्चित्तश्चिन्मय एव भावो

भावा परे ये किल ते परेपाम् ।

ग्राह्यस्ततश्चिन्मय एव भावो

भावा. परे सर्वत एव हेया ॥१८४॥

अर्थ—चित् अर्थात् आत्माका तो एक चिन्मयभाव ही है । इसके अतिरिक्त जो अन्य भाव हैं वे निश्चयसे परके हैं । अतएव चिन्मयभाव ही ग्रहण करनेके योग्य है और इसके सिवाय अन्य-भाव सब प्रकारसे त्यागने योग्य हैं ।

भावार्थ—ज्ञानचेतना और दर्शनचेतनारूप जो आत्माका परिणमन है वह चिन्मयभाव है । यही एक भाव आत्माका निजमे निजके निमित्तसे होनेवाला भाव है । अतएव ग्राह्य है और

इसके अतिरिक्त आत्मामे जो राग-द्वेष-मोहभाव उत्पन्न होते हैं वे आत्मामे परके निमित्तसे जाय-जान होनेके कारण पर है। अतः सब प्रकारसे हेय हैं—छोडने योग्य हैं ॥१८४॥

आगे इसी भावको गाथामें कहते हैं—

को णाम भणिज्ज बुहो णाउं सव्वे पराइए भावे ।

मज्झमिणंति य वयणं जाणंतो अप्पयं सुद्धं ॥३००॥

अर्थ—सर्व परकीय भावोको जानकर ऐसा कौन ज्ञानी होगा जो यह कहते हैं कि वे मेरे हैं क्योंकि ज्ञानी जीव शुद्ध आत्माको जाननेवाला है।

विशेषार्थ—जो पुरुष निश्चयसे पर और आत्माके निश्चित स्वलक्षणके विभागमें पडनेवाली प्रज्ञासे ज्ञानी होता है वह निश्चयसे एक चिन्मात्रभावको ही अपना जानता है और शेष सभी भावोको परके जानता है। इसतरह जानता हुआ ज्ञानी जीव परभावोंको ये 'मेरे हैं' ऐसा कैसे कह सकता है? क्योंकि पर और आत्मामे निश्चयसे स्वस्वामी-सम्बन्धका अभाव है। अतएव सर्वप्रकारसे एक चिद्भाव ही ग्रहण करने योग्य है और शेष सभी भाव त्यागनेके योग्य है, यह सिद्धान्त है ॥३००॥

यही भाव कलशामे दर्शाते हैं—

शादूलविक्रीडितछन्द

सिद्धान्तोऽयमुदात्तचित्तचरितैर्मोक्षार्थिभिः सेव्यता

शुद्ध चिन्मयमेकमेव परम ज्योति सदैवास्म्यहम् ।

एते ये तु समुल्लसन्ति विविधा भावा पृथग्लक्षणा-

स्तेऽह नास्मि यतोऽत्र ते मम परद्रव्यं समग्रा अपि ॥१८५॥

अर्थ—जिनके चित्तकी प्रवृत्ति अत्यन्त उत्कृष्ट है तथा जो मोक्षके अभिलाषी हैं उन महानुभावोंके द्वारा यही सिद्धान्त सेवन करने योग्य है कि मैं निरन्तर शुद्ध चेतनागुणविशिष्ट एक परमज्योतिस्वरूप हूँ तथा परमज्योति—चेतनाके अतिरिक्त पृथक् लक्षणवाले जो ये नाना-प्रकारके भाव उल्लसित हो रहे हैं—प्रकट हो रहे हैं वे मैं नहीं हूँ क्योंकि ये सभी इस संसारमे मेरे लिये परद्रव्य हैं।

भावार्थ—परपदार्थसे भिन्न आत्माकी शुद्ध स्वाधीन परिणतिका हो जाना मोक्ष है। इस मोक्षके जो अभिलाषी हैं उन्हें सदा इस सिद्धान्तका मनन करना चाहिये कि मैं तो सदा एक चैतन्य—ज्योतिस्वरूप हूँ, वही मेरी शुद्ध स्वाधीन परिणति है और उसके सिवाय मुझमे जो राग, द्वेष, मोह आदि विकारीभाव उठ रहे हैं वे मेरे नहीं हैं, मोहकर्मके उदयमे उत्पन्न होनेवाले विकारीभाव हैं, उनका नष्ट हो जाना ही मेरे लिये श्रेयस्कर है। जो महानुभाव इसप्रकार विचार करते हैं वे अवश्य ही एक दिन उन विकारीभावोकी सत्ताको आत्मासे वहिष्कार कर देते हैं ॥१८५॥

अनुष्टुप्छन्द

परद्रव्यग्रह कुर्वन् वध्यैतैवापराधवान् ।

वध्यैतानपराधोन स्वद्रव्ये संवृत्तो मुनि ॥१८६॥

अर्थ—जो परद्रव्यको ग्रहण करता है वह अपराधी है और जो अपराधी है वह बन्धको प्राप्त होता ही है। जो स्वद्रव्यमे संवृत है वही मुनि है, वही निरपराध है। अतएव वह बन्धको प्राप्त नहीं होता।

भावार्थ—लोकमे जो परद्रव्यको ग्रहण करता है वह चोरीका अपराधी कहलाता है। तथा इस अपराधके कारण बन्धनको प्राप्त होता है, परन्तु जो मनुष्य अपने द्रव्यमे ही सन्तुष्ट रहकर कभी किसीके द्रव्यका ग्रहण नहीं करता है, वह अपराधी नहीं कहलाता और इसीलिये बन्धनको प्राप्त नहीं होता। इसी प्रकार मिथ्यात्वके उदयमे जो परद्रव्यको अपना मानता है—उसकी संभालमे निमग्न रहता है वह आत्माकी आराधनासे रहित होनेके कारण अपराधी कहलाता है और इसीलिये नियमसे बन्धको प्राप्त होता है, मिथ्यात्वको धारण करनेवाला चाहे गृहस्थ हो चाहे मुनि हो, नियमसे उस गुणस्थानमे बँधनेवाली प्रकृतियोंका बन्ध करता ही है, परन्तु जो स्वद्रव्यमे ही संवृत रहता है अर्थात् आत्माको ही स्वकीय द्रव्य मानता है और उसीकी शुद्ध परिणतिमे निमग्न रहता है, वह अपराधसे रहित है तथा परमार्थसे मुनि है—ज्ञानी है, वह बन्धको प्राप्त नहीं होता है ॥१८६॥

आगे इसी भावको गाथाओमें प्रकट करते हैं—

थेयाई अवराहे कुव्वदि जो सो उ संकिदो भमई ।

मा वज्झोज्जं केण वि चोरो त्ति जणम्मि वियरंतो ॥३०१॥

जो ण कुणइ अवराहे सो णिस्संको दु जणवए भमदि ।

ण वि तिस्स वज्झिदुं जे चिंता उप्पज्जदि कयाइ ॥३०२॥

एवं हि सावराहो वज्झामि अहं तु संकिदो चेया ।

जइ पुण णिरवराहो णिस्संकोहं ण वज्झामि ॥३०३॥

(त्रिकलम्)

अर्थ—जो चोरी आदि अपराधको करता है वह लोकमे विचरता हुआ 'मैं चोर हूँ, किसीके द्वारा पकड़ा न जाऊँ' ऐसी शङ्का सहित भ्रमता है और जो चोरी आदि अपराधको नहीं करता है, वह नि शङ्क होकर लोकमें भ्रमता है, उसको 'हमको कोई बाँध लेगा' ऐसी शङ्का कभी भी उत्पन्न नहीं होती। इसी प्रकार जो आत्मा सापराध है वह 'मैं बँधूँगा' इस तरह शङ्कित रहता है और यदि निरपराध है तो 'मैं नहीं बँधूँगा' इस तरह नि शङ्क रहता है।

विशेषार्थ—जिस प्रकार लोकमे जो जीव परद्रव्यग्रहणरूप अपराधको करता है उसीके बन्धकी शङ्का होती है और जो शुद्ध होता हुआ परद्रव्यग्रहणरूप अपराधको नहीं करता है उसके बन्धकी शङ्काकी उत्पत्ति नहीं होती है। उसी प्रकार जो आत्मा अशुद्ध होता हुआ परद्रव्यग्रहणरूप अपराधको करता है उसीको बन्धकी शङ्का होती है और जो शुद्ध होता हुआ परद्रव्यग्रहणरूप उस अपराधको नहीं करता है उसके बन्धकी शङ्का नहीं होती, यह नियम है। अतएव सर्वथा सम्पूर्ण परकीय भावोंका त्यागकर शुद्ध आत्मा ग्रहण करनेके योग्य है क्योंकि ऐसा होने पर ही आत्मा निरपराध होता है ॥३०१-३०२॥

आगे यह अपराध क्या है, इस आशंकाका उत्तर देते हैं—

संसिद्धिराधसिद्धं साधियमाराधियं च एयट्ठं ।

अवगयराधो जो खलु चेया सो होइ अवराधो ॥३०४॥

जो पुण णिरवराधो चेया णिस्संक्रिओ उ सो होइ ।

आराहणाए णिच्चं वट्ठेइ अहं ति जाणंतो ॥३०५॥

अर्थ—संसिद्धि, राध, सिद्ध, साधित और आराधित ये सब एकार्थवाचक शब्द हैं। जो चेतयिता निश्चयसे राधसे रहित है वह अपराधी होता है। और जो चेतयिता निरपराध होता है वह निश्चय होता है तथा 'मैं हूँ' ऐसा जानता हुआ आराधना द्वारा नित्य वर्तता है।

विशेषार्थ—परद्रव्यका त्यागकर शुद्ध आत्माकी जो सिद्धि अथवा साधना है उसीका नाम राध है और जिस जीवका यह राध अपगत हो गया अर्थात् नष्ट हो गया वह अपराध है अथवा जिस भावका राध चला गया है वह भाव अपराध है, है, उस भावसे सहित जो जीव है वह सापराध है। वह जो अपराधी आत्मा है उसके परद्रव्यके ग्रहणका सद्भाव होनेसे शुद्धात्माकी सिद्धिका अभाव है तथा इसी कारण उसके बन्धकी शङ्का होनेसे स्वयं अशुद्ध होनेके कारण वह अनाराधक ही है। अर्थात् उसके आराधकपन नहीं है। किन्तु जो आत्मा निरपराध है उसके सम्पूर्ण परद्रव्यका परित्याग होनेसे शुद्धात्माकी सिद्धिका सद्भाव है और इसीसे उसके बन्धशङ्काकी सभावना नहीं है। उस बन्धशङ्काका अभाव होनेपर उपयोगरूप एक लक्षणसे युक्त शुद्ध आत्मा 'मैं ही हूँ', ऐसा निश्चय करता हुआ वह शुद्धात्मसिद्धिरूप लक्षणसे युक्त आराधनासे सहित होनेके कारण आराधक ही होता है ॥३०४-३०५॥

आगे अपराधी जीव ही बन्धको प्राप्त होता है, यह कलशा द्वारा कहते हैं—

मालिनीछन्द

अनवरतमनन्तैर्वध्यते सापराध.

स्पृशति निरपराधो बन्धनं नैव जातु ।

नियतमयमशुद्धं स्वं भजन् सापराधो

भवति निरपराध. साधु शुद्धात्मसेवी ॥१८७॥

अर्थ—जो अपराधी है वह निरन्तर अनन्तकर्मपुद्गलपरमाणुओके द्वारा बँधता है और जो निरपराध है वह कभी बन्धका स्पर्श नहीं करता। जो जीव अशुद्ध आत्माकी सेवा करता है वह सापराध होता है और जो शुद्ध आत्माकी सेवा करता है वह निरपराध होता है।

भावार्थ—जो रागादिविकारोंसे अशुद्ध आत्माकी उपासना करता है अर्थात् रागादिविकारोंको आत्माकी निजपरिणति समझता है, वह सापराध है और जो इसके विपरीत रागादिविकारोंसे रहित शुद्ध आत्माकी उपासना करता है अर्थात् रागादिविकारोंको आत्माकी निजपरिणति नहीं मानता है, वह निरपराध है। सापराध जीव मिथ्यादृष्टि है, इसीसे वह सिद्धोंके अनन्तवें भाग और अभव्यराशिसे अनन्तगुण कर्मपरमाणुओसे प्रत्येक समय बन्धको प्राप्त होता है और जो उक्त अपराधसे रहित है वह बन्धसे रहित होता है ॥१८७॥

अब यहाँपर कोई आशङ्का करता है कि इस शुद्ध आत्माकी उपासनाके प्रयाससे क्या लाभ है, क्योंकि प्रतिक्रमणादिकके द्वारा ही आत्मा निरपराध हो जाता है। सापराध जीव यदि प्रतिक्रमण नहीं करता है तो उसकी वह क्रिया अपराधोको दूर करनेवाली न होनेसे विषकुम्भ कही गई है और यदि प्रतिक्रमणादि करता है तो उसकी वह क्रिया अपराधोको दूर करनेवाली होनेसे अमृतकुम्भ कही गई है। जैसा कि व्यवहाराचारसूत्रमें कहा गया है—

अपडिकमण अपरिसरण अप्पडिहारो अधारणा चैव ।

अणियत्ती य अणिंदाऽगरहाऽसोहीय विसकुंभो ॥१॥

पडिकमण पडिसरण परिहारो धारणा णियत्ती य ।

णिंदा गरहा सोही अट्टविहो अमयकुंभो दु ॥२॥

अर्थ—अप्रतिक्रमण, अप्रतिसरण, अपरिहार, अधारणा, अनिवृत्ति, अनिन्दा, अगर्हा और अशुद्धि इस तरह आठ प्रकारके लगे हुए दोषोका प्रायश्चित्त न करना विषकुम्भ है और इनके विपरीत लगे हुए दोषोका प्रतिक्रमण^१, प्रतिसरण^२, परिहार^३, धारणा^४, निवृत्ति^५, निन्दा^६, गर्हा^७, और शुद्धि^८ इन आठ प्रकारोंसे प्रायश्चित्त करना अमृतकुम्भ है। अर्थात् इन्हींके द्वारा आत्मा निरपराध हो जावेगा। अतः शुद्धात्माकी उपासना करना निष्प्रोजन है, ऐसा व्यवहारनयवालेका तर्क है? उसका उत्तर आचार्य निश्चयनकी मुख्यतासे देते हैं—

पडिकमणं पडिसरण परिहारो धारणा णियत्ती य ।

णिंदा गरहा सोही अट्टविहो होइ विसकुंभो ॥३०६॥

अपडिकमणं अप्पडिसरणं अप्परिहारो अधारणा चैव ।

अणियत्ती य अणिंदाऽगरहाऽसोही अमयकुंभो ॥३०७॥

(युग्मम्)

अर्थ—प्रतिक्रमण, प्रतिसरण, परिहार, धारणा, निवृत्ति, निन्दा, गर्हा और शुद्धि ये आठ प्रकार विषकुम्भ हैं क्योंकि इनमें आत्माके कर्तापनका अभिप्राय है और जहाँ कर्तापनका अभिप्राय है वहाँ बन्धरूप दोषका सद्भाव ही है। तथा अप्रतिक्रमण, अप्रतिसरण, अपरिहार, अधारणा, अनिवृत्ति, अनिन्दा, अगर्हा और अशुद्धि ये आठ प्रकार अमृतकुम्भ हैं क्योंकि यहाँ कर्तापनका निषेध है। अतएव निरपराध है तथा इसीसे अबन्ध है।

विशेषार्थ—जो अज्ञानीजनसाधारण अप्रतिक्रमणादिक है वे शुद्ध आत्माकी सिद्धिके अभाव-स्वरूप होनेसे स्वयमेव अपराध हैं, इसलिये विषकुम्भ ही हैं। उनके विचारसे क्या लाभ है? वे

- १ किये हुए दोषोका निराकरण करना प्रतिक्रमण है।
- २ सम्यक्चारित्रादिकमें आत्माको प्रेरित करना प्रतिसरण है।
- ३ मिथ्यात्व तथा रागादिक दोषोंसे आत्माका निवारण करना परिहरण है।
- ४ पञ्चनमस्कारादि बाह्य द्रव्यका आलम्बनकर चित्तको स्थिर करना धारणा है।
- ५ बहिरङ्ग विषयकषायादिकमें जो चेष्टा है उससे चित्तकी प्रवृत्तिको रोकना निवृत्ति है।
- ६ आत्माको साक्षीकर दोषोको प्रकट करना निन्दा है।
७. गुरुकी साक्षीपूर्वक दोषोका प्रकट करना गर्हा है।
८. गुरुप्रदत्त प्रायश्चित्तको धारण करना शुद्धि है।

तो स्वयं त्यागने योग्य ही हैं। परन्तु जो द्रव्यरूप प्रतिक्रमणादिक हैं वह सम्पूर्ण अपराधरूप विषके दोषोंके कम करनेमें समर्थ होनेसे यद्यपि अमृतकुम्भ भी हैं तो भी प्रतिक्रमणादि और अप्रतिक्रमणादिसे विलक्षण तृतीय भूमिको न देखनेवाले पुरुषके स्वकीय कार्यके करनेमें असमर्थ होने तथा विपक्षकार्यके करनेके कारण वे विषकुम्भ ही हैं। वह अप्रतिक्रमणादिरूपा तृतीय भूमि स्वयं शुद्धात्माकी सिद्धिस्वरूप होनेके कारण सम्पूर्ण अपराधरूपी विषके दोषोंको समूल नष्ट करनेमें समर्थ है। इसलिये स्वयं साक्षात् अमृतकुम्भ है। इस तरहसे वह व्यवहारसे द्रव्यप्रतिक्रमणादिके भी अमृतकुम्भभवनको सिद्ध करती है। इसी तृतीय भूमिके द्वारा आत्मा निरपराध होता है। इस तृतीय भूमिके अभावमें द्रव्यप्रतिक्रमणादिक भी अपराध ही हैं। अतएव तृतीय भूमिके द्वारा ही निरपराधभवन होता है, यह सिद्ध होता है और उसकी प्राप्तिके लिए ही यह द्रव्यप्रतिक्रमणादिक हैं। इससे यह नहीं मानना कि श्रुति प्रतिक्रमणादिकका त्याग करा रही है किन्तु वह द्रव्यप्रतिक्रमणादिकको छोड़ नहीं रही है। इसके अतिरिक्त प्रतिक्रमण और अप्रतिक्रमणादिकके अगोचर अप्रतिक्रमणादिरूप शुद्धात्माकी सिद्धि ही जिसका लक्षण है, ऐसे अनिवचनीय अत्यन्त दुष्कर कार्यको भी कराती है।

भावार्थ—अप्रतिक्रमण तो विषकुम्भ है किन्तु द्रव्यप्रतिक्रमण भी निश्चयनयकी अपेक्षासे विषकुम्भ है क्योंकि उससे शुद्ध आत्मस्वरूपकी सिद्धि नहीं होती। आत्मस्वरूपकी सिद्धि प्रतिक्रमण और अप्रतिक्रमणके विकल्पसे रहित तृतीय भूमिकाके आधीन है। इसका अभिप्राय यह नहीं समझना चाहिये कि शास्त्रमें प्रतिक्रमणका निषेध किया गया है। शास्त्रमें यह बताया जा रहा है कि जब तक यह जीव अप्रतिक्रमण और प्रतिक्रमणके कर्तृत्वसे नहीं छूटता तब तक शुद्धात्माकी सिद्धिको प्राप्त नहीं होता।

प्रतिक्रमणका स्वरूप इसी ग्रन्थसे आगे सर्वविशुद्धिअधिकारमें इस प्रकार कहा गया है—

कम्मं जं पुव्वकथं सुहासुहमणेयवित्थरविसेसं ।

तत्तो णियत्तए अप्पयं तु जो सो पडिक्कमणं ॥ इत्यादि

अर्थात् पूर्वकालमें किये हुए जो शुभ-अशुभ अनेक विस्तारविशेषरूप कर्म हैं उनसे जो चेतयिता अपने आत्माको छुड़ाता है वह प्रतिक्रमणस्वरूप है।

‘इस कथनसे प्रतिक्रमणके विकल्पको छोड़कर प्रमादी वन सुखसे बैठे हुए लोगोका निराकरण किया गया है, उनकी चपलता नष्ट की गई है, उनका परद्रव्यसम्बन्धी बाह्य आलम्बन उखाड़ कर दूर किया गया है और जब तक सम्पूर्ण विज्ञानघनस्वरूप आत्माकी उपलब्धि नहीं हो जाती तब तक चित्तको आत्मामें ही निबद्ध किया गया है ॥३०६-३०७॥’

यहाँ निश्चयनयसे प्रतिक्रमणादिकको विषकुम्भ कहा है और अप्रतिक्रमणको अमृतकुम्भ

१. आत्मख्यातिकी इस गद्यको प्रचलित प्रकाशनोंमें कलशामें शामिलकर १८८वाँ नम्बर दे दिया गया है। पर वह कलशा नहीं है। आत्मख्यातिका गद्यांश ही है—

‘अतो हता प्रमादिनो गता सुखासीनताम्, प्रलीन चापलमुन्मूलितमालम्बनम्, आत्मन्येवालानित चित्तमासम्पूर्णविज्ञानघनोपलब्धे ।’

कहा है। इसलिये कोई विपरीतबुद्धि प्रतिक्रमणादिको छोड़ प्रमादी हो जावे तो उसे समझानेके लिये कलशा कहते हैं—

वसन्ततिलकाञ्जद

यत्र प्रतिक्रमणमेव विषं प्रणीतं

तत्राप्रतिक्रमणमेव सुधा कुतः स्यात् ।

तर्किक प्रमाद्यति जन. प्रपतन्नघोऽव

किं नोर्ध्वमूर्ध्वमधिरोहति निष्प्रमादः ॥१८८॥

अर्थ—जहाँ प्रतिक्रमणको ही विष कहा है वहाँ अप्रतिक्रमण ही अमृत कैसे हो सकता है ? इसलिये यह मनुष्य नीचे-नीचे पड़ता हुआ प्रमाद क्यों करता है ? प्रमादरहित होकर ऊपर-ऊपर क्यों नहीं चढता है ?

भावार्थ—शुद्धात्माके अभावमे कृत दोषोका निवारण करनेके लिये व्यवहारचारित्रमें प्रतिक्रमणादिकका करना आवश्यक बताया है। परन्तु निश्चयचारित्रमें उस विकल्पको हेय ठहराया गया है। इसका अर्थ कोई विपरीतबुद्धि यह समझे कि प्रतिक्रमण तो हेय है, विषके कलशके समान है। अतः प्रतिक्रमण नहीं करना ही श्रेयस्कर है तो उसे आचार्य महानुभावने समझाया है कि हे भाई ! प्रतिक्रमणको छोड़ अप्रतिक्रमणमे आना तो ऊपरसे नीचे उतरना है, निष्प्रमाद-दशासे च्युत होकर प्रमाददशामें आना है। जहाँ प्रतिक्रमणको विषका कलश कहा है वहाँ अप्रतिक्रमण अमृतका कलश कैसे हो सकता है ? अप्रतिक्रमण तो हेय है ही। उसकी चर्चा ही क्या करना है। परन्तु शुद्धात्माकी सिद्धिके अभावमे केवल द्रव्यप्रतिक्रमणसे भी लाभ होनेवाला नहीं है। इसलिये उसका भी विकल्प छोड़ और ऊपर-ऊपरकी ओर चढकर निष्प्रमाददशाको प्राप्त होता हुआ उस उच्चभूमिको प्राप्त कर, जहाँ द्रव्यप्रतिक्रमणका भी विकल्प छूट जाता है ॥१८९॥

आगे प्रमादी मनुष्य शुद्धभावका धारक नहीं हो सकता, यह कहते हैं—

पृथ्वीछन्द

प्रमादकलितः कथं भवति शुद्धभावोऽलसः

कपायभरगौरवादलसता प्रमादो यतः ।

अतः स्वरसनिर्भरे नियमतः स्वभावे भवन्

मुनि परमशुद्धता व्रजति मुच्यते चाचिरात् ॥१८९॥

अर्थ—प्रमादसे युक्त जो आलसी मनुष्य है वह शुद्धभावका धारक कैसे हो सकता है ? क्योंकि कपायके भारकी गुह्तासे जो आलस्य होता है वही तो प्रमाद कहलाता है। अतएव स्वरससे भरे-हुए स्वभावमें स्थिर रहनेवाला मुनि परम शुद्धताको प्राप्त होता है और शीघ्र ही मुक्त होता है।

भावार्थ—जो मनुष्य 'प्रतिक्रमण विषकुम्भ है', निश्चयनयके इस कथनको सुनकर प्रतिक्रमणको छोड़ देता है और प्रमादी बनकर सदा आलस्यमे निमग्न रहता है वह शुद्धभावसे युक्त नहीं हो सकता। अर्थात् उसका भाव शुद्ध नहीं हो सकता, क्योंकि कपायकी अधिकतासे जो आलस्य होता है वह प्रमाद कहलाता है और प्रमादके रहते हुए भावकी शुद्धता होना दुष्कर

कार्य है। अतः 'प्रतिक्रमण विषकुम्भ है' निश्चयनयके इस कथनसे यह अभिप्राय लेना चाहिये कि द्रव्यप्रतिक्रमणका विकल्प छोड़ आत्मीयरससे भरे हुए स्वभावमे लीन होना कल्याणकारी है। जो मुनि इस तरह नियमपूर्वक स्वभावमे स्थिर रहता है अर्थात् अप्रतिक्रमण और प्रतिक्रमण दोनोंका विकल्प छोड़ उच्चतम भूमिकामे स्थिर होता है वह अशुद्धताका कारण जो मोहकर्म है उसका क्षयकर परम शुद्धताको प्राप्त होता है और कम-से-कम अन्तर्मुहूर्त और अधिक-से-अधिक देशोन-कोटिवर्ष पूर्वमे अवश्य ही मुक्त हो जाता है—

अब मुक्त कौन होता है, यह कहते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

त्यक्त्वाऽशुद्धिविधायि तत्किल परद्रव्य समग्र स्वय

स्वे द्रव्ये रतिमेति य स नियत सर्वापराधच्युतः ।

बन्धध्वसमुपेत्य नित्यमुदितस्वज्योतिरच्छोच्छल-

च्चैतन्यामृतपूरपूर्णमहिमा शुद्धो भवन्मुच्यते ॥१९०॥

अर्थ—जो मनुष्य निश्चयसे अशुद्धिको करनेवाले सम्पूर्ण परद्रव्यका स्वय त्यागकर स्व-द्रव्यमे रतिको प्राप्त होता है वह नियमसे सम्पूर्ण अपराधोसे छूट जाता है और बन्धके ध्वसको प्राप्त होकर नित्य उदयको प्राप्त स्वकीय ज्ञानज्योतिमे निर्मल उछलते हुए चैतन्यरूप अमृतके प्रवाहसे पूर्ण है महिमा जिसकी, ऐसा शुद्ध होता हुआ मुक्त होता है—बन्धनसे छूट जाता है।

भावार्थ—आत्मा स्वभावसे शुद्ध है। परन्तु अनादि कालसे उसके साथ कर्म-नोकर्मरूप परद्रव्यका जो सम्बन्ध लगा हुआ है उसके कारण यह अशुद्ध हो रहा है। उस अशुद्ध दशामे इसकी स्वरूपकी ओर दृष्टि नहीं जाकर सदा परद्रव्योमे ही लीन रहती है तथा सब प्रकारके अप-राधोसे यह युक्त रहता है। उस सापराध अवस्थामे नये-नये कर्मोंका बन्ध करता है तथा स्वकीय ज्ञान-स्वभावसे च्युत हो ससार-भ्रमणका पात्र होता है। परन्तु जब इसे भान होता है कि यह समस्त परद्रव्य ही मेरी अशुद्धताके कारण हैं तब उनका ससर्ग छोड़कर स्वकीय आत्मद्रव्यमे प्रीति करता है, आत्मद्रव्यमे प्रीति होनेसे सब प्रकारके अपराधोसे च्युत हो जाता है। रागादिक-भाव ही वास्तविक अपराध हैं, उनसे छूट जानेपर नये-नये कर्मोंका बन्ध स्वय रुक जाता है तथा ज्ञानावरणादि कर्मोंका क्षय होनेपर निरन्तर उदित रहनेवाली केवलज्ञानरूप ज्योति प्रकट हो जाती है। पहले रागादिका समिश्रण रहनेसे ज्ञान-ज्योतिमे निर्मलताका अभाव था, पर अब रागादिकके सर्वथा दूर हो जानेसे केवलज्ञानरूप ज्योतिमे अत्यन्त निर्मलता रहती है। इस समय निरन्तर छलकते हुए अर्थात् प्रतिसमय उल्लसित होते हुए चैतन्यरूपी अमृतसे इसकी महिमा पूर्णताको प्राप्त हो जाती है और यह कर्मकलङ्कसे सर्वथा रहित होनेके कारण शुद्ध होता हुआ मुक्त हो जाता है—ससारके बन्धनसे छूट जाता है ॥१९०॥

आगे पूर्णज्ञानकी महिमाका गान करते हुए कलशा कहते हैं—

मन्दाक्रान्ताछन्द

बन्धच्छेदात्कलयदतुलं मोक्षमक्षयमेत-

न्नित्योद्योतस्फुटितसहजावस्थमेकान्तशुद्धम् ।

एकाकारस्वरसभरतोऽत्यन्तगम्भीरधीरं

पूर्णं ज्ञानं ज्वलितमचले स्वस्य लीनं महिम्नि ॥१९१॥

अर्थ—कर्मबन्धके छेदसे जो अतुल तथा अविनाशी मोक्षको प्राप्त हुआ है जिसकी सहज—स्वाभाविक अवस्था नित्य प्रकाशसे प्रकट हुई है, जो अत्यन्त शुद्ध हैं, एकाकार स्वरसके भावसे अत्यन्त गम्भीर है, धीर है अपनी अचल महिमामे लीन है, ऐसा पूर्ण ज्ञान सदा देदीप्यमान रहता है ॥१९१॥

इस प्रकार मोक्ष रङ्गभूमिसे बाहर निकल गया ।

इस प्रकार कुन्दकुन्दाचार्यविरचित समयप्रोभृतमें मोक्षका वर्णन करनेवाले आठवें अधिकारका प्रवचन पूर्ण हुआ ॥८॥

९. सर्वविशुद्धज्ञानाधिकार अब सर्वविशुद्धज्ञान प्रवेश करता है

प्रथम ही ज्ञानपुञ्ज आत्माकी महिमा कहते हैं—

मन्दाक्रान्ताछन्द

नीत्वा सम्यक् प्रलयमखिलान् कर्तृभोक्त्रादिभावान्
दूरीभूतः प्रतिपदमय बन्धमोक्षप्रवृत्ते ।
शुद्ध शुद्ध स्वरसविसरापूर्णपुण्याचलाचि—
षट्ङ्कोत्कीर्णप्रकटमहिमा स्फूर्जति ज्ञानपुञ्ज ॥१९२॥

अर्थ—जो कर्तृत्व-भोक्तृत्व आदि समस्त भावोको अच्छी तरह विनाशको प्राप्त करा कर प्रत्येक पदमे—प्रत्येक पर्यायमे बन्ध और मोक्षकी रचनासे दूरीभूत है, द्रव्यकर्म तथा भावकर्मके नष्ट हो जानेसे जो अत्यन्त शुद्ध है, जो आत्मिकरसके समूहमे पूर्ण, पवित्र तथा स्थिर प्रकाशसे सहित है और जिसकी महिमा षट्ङ्कोत्कीर्णरूपसे—स्थायिरूपसे प्रकट हुई है, ऐसा यह ज्ञानका पुञ्ज आत्मा देदीप्यमान है ।

भावार्थ—सम्पूर्ण कर्तृ-कर्म आदि भावोसे उत्तीर्ण सर्वविशुद्ध भावात्मक आत्माका इस सर्वविशुद्ध अधिकारमे वर्णन है । इसलिये सर्वप्रथम उस ज्ञानपुञ्ज आत्माका इसमे स्तवन किया गया है, जिसने कर्तृत्व-भोक्तृत्व आदि भावोका नाश कर दिया है । पहले अज्ञान अवस्थामे यह आत्मा कर्मोका कर्ता और भोक्ता बनता था, परन्तु सम्यग्ज्ञानके प्रकट होने पर अब यह अपने आपको कर्मोका कर्ता और भोक्ता नहीं मानता । पहले अज्ञानदशामें कर्मोके बन्ध और मोक्षके विकल्पमे पड़ा हुआ था, पर अब निश्चयदृष्टि प्रकट होने पर बन्ध और मोक्षके विकल्पसे दूर हो गया है । पहले द्रव्यकर्म और भावकर्मके साथ सम्बन्ध होनेसे अशुद्ध हो रहा था, परन्तु अब उभयविध कर्मोका सम्बन्ध छूट जानेसे अत्यन्त शुद्धताको प्राप्त हो गया है । पहले इसका क्षायोपशमिक ज्ञानरूपी प्रकाश रागद्वेषसे संपृक्त होनेके कारण अपवित्र तथा अस्थिर था, परन्तु अब इसका क्षायिकज्ञानरूपी प्रकाश रागद्वेषसे सर्वथा रहित होनेके कारण पवित्र और स्थिर है । पहले इसका ज्ञानादिरूप वैभव मेघमण्डलमे छिपी विद्युल्लताके समान प्रकट होता और फिर तिरोहित होता रहता था, पर अब इसका ज्ञानादिरूप वैभव टाकीसे उकेरे हुएके समान सदाके लिये प्रकट हो चुका है । ऐसा यह ज्ञानपुञ्ज—अनन्तज्ञानकी राशिस्वरूप आत्मा प्रकट हो रहा है ॥१९२॥

अब आत्मामे कर्तृत्व और भोक्तृत्वका अभाव सिद्ध करते हैं—

अनुष्टुप्छन्द

कर्तृत्वं न स्वभावोऽस्य चित्तो वेदयितृत्ववत् ।
अज्ञानादेव कर्ताऽयं तदभावादकारकः ॥१९३॥

अर्थ—भोक्तापनके सदृश कर्तापन भी आत्माका स्वभाव नहीं है । अज्ञानसे ही आत्मा कर्ता भासमान होता है और अज्ञानके अभावसे अकारक ही है—कर्ता नहीं है ।

भावार्थ—जीवत्व गुणके समान कर्तृत्व आत्माका स्वभाव नहीं है क्योंकि कर्तृत्व यदि आत्माका स्वाभाविक गुण होता तो मुक्तावस्थामें भी इसका अस्तित्व पाया जाता। अतः यह प्रतीत होता है कि मोहादि विभावभावोका निमित्त पाकर अज्ञानी आत्मा कर्ता बनता है, परमार्थसे कर्ता नहीं है। जैसे मद्यपायी मद्यके नशामे उन्मत्त बनता है, स्वभावसे उन्मत्त नहीं होता। यहाँ पर इसे स्पष्ट करनेके लिये एक उदाहरण है—

एक बार एक राजा हाथी पर बैठा हुआ मन्त्रीके साथ वनक्रीडाके लिए जा रहा था। मार्गमें एक तन्तुवाय भी मद्यपान कर जा रहा था। राजाको देखकर वह कहता है कि क्यों रे हाथी बेचेगा? क्या मूल्य लेगा? राजा इस वाक्यको श्रवणकर एकदम क्रोधित हो, उसे दण्ड देनेकी आज्ञा देना ही चाहता था कि मन्त्रीने कहा—महाराज! दो घण्टेके अनन्तर ही इसे दण्ड देनेकी आज्ञा दीजिये, अभी यह वराक अपनेमें नहीं है। राजाने मन्त्रीके वाक्यको श्रवणकर 'तथास्तु' कहा। अनन्तर वह राजा वनविहारसे निवृत्त होकर जब राजसभामे सिंहासनारूढ हुआ तब मन्त्रीकी आज्ञासे वह मद्यपायी तन्तुवाय बुलाया गया। महाराजने उससे प्रश्न किया—हाथी खरीदोगे? वह बेचारा महाराजके वाक्य श्रवणकर कम्पित हो गया और कर मुकुलितकर नम्रीभूतमस्तक हो विनयके साथ उत्तर देता है—भो प्रभो! हाथी खरीदनेवाला तो अभी नहीं है, वह भाव तभी तक था जब तक मद्यका नशा था। इसी तरह जब तक यह आत्मा मोहमदिराके नशामे उन्मत्त रहता है तब तक ही परपदार्थोंका कर्ता बनता है। उस नशामे ससार भरके पदार्थोंका कर्ता आप तो बनता है सो ठीक ही है परन्तु निर्विकार आनन्दस्वरूप विज्ञानघन विकल्पजालमुक्त जो परमात्मा हैं उनमें भी इस अज्ञानदशामे जायमान कर्तापनका आरोप करता है। अज्ञानावस्थामे जो-जो विकार न हो, सो थोड़े हैं। इसीसे कल्याणमन्दिरमें कहा है—

त्वामेव वीततमस परवादिनोऽपि नून विभो हरिहरादिधिया प्रपन्नाः ।

किं काचकामलिभिरीश सितोऽपि शङ्खो नो गृह्यते विविधवर्णविपर्ययेण ॥

अर्थात् हे विभो! अज्ञानान्धकारसे रहित आपको ही अन्यवादीजन हरि, हर आदिकी बुद्धिसे प्राप्त हुए हैं—आपको हरि, हर आदि समझकर आपकी उपासना करते हैं। सो ठीक ही है क्योंकि हे ईश! काच और कामलारोगसे सहित लोगोके द्वारा सफेद शङ्ख भी क्या नानाप्रकारके विपरीत वर्णोंसे युक्त नहीं ग्रहण किया जाता? अवश्य किया जाता है ॥१९३॥

अब आगे दृष्टान्तपूर्वक आत्माका अकर्तापन सिद्ध करते हैं—

द्वियं जं उप्पज्जइ सुणेहिं तं तेहिं जाणसु अणणं ।

जह कडयादीहिं दु पज्जएहिं कणयं अणणमिह ॥३०८॥

जीवस्साजीवस्स दु जे परिणामा दु देसिया सुत्ते ।

तं जीवमजीवं वा तेहिमणणं वियाणाहि ॥३०९॥

ण कुदो चि वि उप्पण्णो जस्सा कज्जं ण तेण सो आदा ।

उप्पादेदि ण किंचि वि कारणमवि तेण ण स होइ ॥३१०॥

कम्मं पडुच्च कत्ता कत्तारं तह पडुच्च कम्माणि ।
उप्पज्जंति य णियमा सिद्धी दु ण दीसए अण्णा ॥३११॥

(चतुष्कम्)

अर्थ—जो द्रव्य जिन गुणोंसे उत्पन्न होता है उसे उन गुणोंसे अभिन्न जानो । जैसे कि कटक आदि पर्यायोंसे उत्पन्न होता हुआ सुवर्ण उन पर्यायोंसे अभिन्न होता है^१ । आगममे जीव और अजीवद्रव्यके जो परिणाम—पर्याय कहे गये हैं उस जीव और अजीवद्रव्यको उन परिणामो—पर्यायोंसे अभिन्न जानो, क्योंकि आत्मा किसीसे उत्पन्न नहीं हुआ है । इसलिये कार्य नहीं है और किसीको उत्पन्न नहीं करता, इसलिये कारण भी नहीं है । कर्मकी अपेक्षा कर्ता और कर्ताकी अपेक्षा कर्म उत्पन्न होते हैं, ऐसा नियम है । इस नियमको उल्लंकर अन्य किसी प्रकार कर्ता और कर्मकी सिद्धि नहीं होती ।

विशेषार्थ—निश्चयसे जीव क्रमनियमित अपने परिणामोंसे उत्पन्न होता हुआ जीव ही है, अजीव नहीं । इसी प्रकार अजीव भी क्रमनियमित अपने परिणामोंसे उत्पन्न होता हुआ अजीव ही है, जीव नहीं, क्योंकि सब द्रव्योंका अपने परिणामोंके साथ तादात्म्य है । जिस प्रकार कि कङ्कण आदि पर्यायोंके साथ सुवर्णका तादात्म्य रहता है । इस तरह अपने परिणामोंसे उत्पन्न होनेवाले जीवका अजीवके साथ कार्यकारणभाव सिद्ध नहीं होता है, क्योंकि सभी द्रव्योंका अन्य द्रव्यके साथ उत्पाद्य-उत्पादकभावका अभाव है । उसके अभावमे अजीवके जीवका कर्मपन सिद्ध नहीं होता और उसके सिद्ध न होने पर जीवके अजीवका कर्तापन सिद्ध नहीं होता, क्योंकि कर्ता और कर्म अन्यको अपेक्षा सिद्ध न होकर स्वद्रव्यकी अपेक्षा ही सिद्ध होते हैं । इससे जीव अकर्ता ठहरता है ।

ऐसा सिद्धान्त कुन्दकुन्ददेवने कर्तृकर्माधिकारमे भी स्पष्ट रीतिसे कहा है—
जो जम्हि गुणे दब्बे सो अण्णम्हि दु ण संकमदि दब्बे ।
सो अण्णमसकंतो कह त परिणामए दब्ब ॥

अर्थात् जो द्रव्य जिस स्वकीय द्रव्यस्वभावमे अथवा स्वकीय गुणमे वर्तता है वह द्रव्य, अन्य द्रव्य और अन्य गुणमे सक्रमण नहीं कर सकता । यहाँ पर ऐसा तात्पर्य जानना चाहिये कि निमित्तकारणको पाकर परिणामनशील जो पदार्थ है वह अन्यरूप नहीं होता है । जैसे कुम्भकारके

१ यही सिद्धान्त श्रीकुन्दकुन्दस्वामीने प्रवचनसारके ज्ञानाधिकारमें कहा है—

परिणमदि जेण दब्बं तक्कालं तम्मय ति पण्णत्तं ।

तम्हा धम्मपरिणदो आदा धम्मो मुण्येव्वो ॥८॥

जो द्रव्य जिस कालमें जिस परिणाम कर परिणमता है वह उस कालमें उससे तन्मय हो जाता है, ऐसा जिनेन्द्रदेवने कहा है । इसीसे जब आत्मा धर्मरूप परिणमता है तब उसे धर्म जानना चाहिये । जैसे लोहेका गोला जिस कालमें अग्निमें तपानेसे अग्निरूप परिणम जाता है उस कालमें उसे अग्नि ही, कहते हैं, वैसे ही आत्मा जिस कालमें सम्पूर्ण रागादिक विभावोंसे विहीन धर्मरूप परिणमता है उस कालमें श्रीजिनदेवने उसे धर्म कहा है ।

निमित्तसे उत्पन्न होती है और विनशती है। इस प्रकार आत्मा और कर्म दोनोका परस्परके निमित्तसे बन्ध होता है तथा उस बन्धसे ससार होता है।

विशेषार्थ—यह आत्मा, अनादि ससारसे प्रतिनियत जो पर और आत्माके स्वलक्षण है उनका ज्ञान न होनेसे दोनोमे एकत्वका निश्चय करनेके कारण कर्ता होता हुआ प्रकृतिके निमित्तसे उत्पाद और विनाशको प्राप्त होता है और प्रकृति भी आत्माके निमित्तसे उत्पत्ति और विनाशको प्राप्त होती है। इसतरह आत्मा और प्रकृतिमे परमार्थसे कर्तृ-कर्मभावका अभाव होनेपर भी परस्परके निमित्त-निमित्तिकभावसे दोनोका बन्ध देखा गया है, उस बन्धसे ससार होता है और इसीसे उन दोनोमे कर्तृ-कर्मका व्यवहार होता है।

यह बात आचार्य पहले भी कर्तृकर्माधिकारमें दिखा चुके हैं—

जीवपरिणामहेतु कम्मत्तं पुगला परिणमति ।
 पुगलकम्मणिमित्तं तहेव जीवो वि परिणमइ ॥८०॥
 ण वि कुव्वइ कम्मगुणे जीवो कम्म तहेव जीवगुणे ।
 अण्णोण्णणिमित्तेण दु परिणाम जाण दोल्ल पि ॥८१॥
 एएण कारणेण 'दु कत्ता आदा सएण भावेण ।
 पुगलकम्मकयाण ण दु कत्ता सव्वभावाण ॥८२॥

अर्थात् पुद्गल जीवके रागादिक परिणामोका निमित्त पाकर कर्मरूप परिणमन करते हैं और जीव भी पुद्गलकर्मका निमित्त पाकर रागादिभावरूप परिणम जाता है, ऐसा परिणमन होनेपर भी जीवद्रव्य कर्ममे कोई गुण नहीं करता है और पुद्गलकर्म जीवमे कोई गुण नहीं करता है, किन्तु दोनोका परस्परके निमित्तसे परिणाम देखा जाता है। इस कारणसे जीव अपने भावोका कर्ता है, पुद्गलकर्मकृत जो सम्पूर्ण भाव हैं उनका कर्ता नहीं है ॥३१२-३१३॥

आगे कहते हैं कि जबतक आत्मा प्रकृतिके निमित्तसे उपजना और विनाश होना नहीं छोड़ता है तबतक अज्ञानी, मिथ्यादृष्टि और असंयमी है—

अनुष्ठुप्लन्द

जा एस पयडीयट्ठं चेया णेव विमुंचए ।
 अयाणओ हवे ताव मिच्छाइट्ठी असंजओ ॥३१४॥
 जया विमुंचए चेया कम्मप्फलमणंतयं ।
 तया विमुत्तो हवइ जाणओ पासओ मुणी ॥३१५॥

(युग्मम्)

अर्थ—यह आत्मा जबतक प्रकृतिके निमित्तसे जायमान-उपजना और विनाशको नहीं त्यागता है तबतक अज्ञानी होता हुआ मिथ्यादृष्टि और असंयमी है तथा जब अनन्त कर्मफलको छोड़ देता है तब कर्मबन्धसे रहित होता हुआ ज्ञाता, द्रष्टा और सयमी होता है।

विशेषार्थ—जबतक यह आत्मा अपने-अपने प्रतिनियत लक्षणोका ज्ञान न होनेसे आत्माके बन्धका निमित्त जो प्रकृतिस्वभाव है उसे नहीं त्यागता है तबतक आत्मा और परमे एकपनका

ज्ञान होनेसे अज्ञानी है, आत्मा और परमे एकपनके दर्शनसे मिथ्यादृष्टि है तथा आत्मा और परमें एकपनकी परिणतिसे असयत है और तभी तक पर तथा आत्मामे एकपनका निश्चय करनेसे कर्ता होता है। परन्तु जिसकालमे यही आत्मा अपने-अपने प्रतिनियत लक्षणोका ज्ञान होनेसे आत्माके बन्धका निमित्त जो प्रकृतिस्वभाव है उसे छोड़ देता है उस कालमें आत्मा और परपदार्थके भेद-ज्ञानसे ज्ञायक होता है, आत्मा और परको भिन्न-भिन्न देखनेसे दर्शक होता है, आत्मा और परकी भिन्न-भिन्न परिणति होनेसे सयत होता है और उसी समय पर और आत्मामें एकपनका अध्यवसाय न करनेसे अकर्ता होता है ॥३१४-३१५॥

अब कर्तृत्वकी तरह भोक्तृत्व भी आत्माका स्वभाव नहीं है, यह कलशामे दिखाते हैं—

अनुष्टुप्

भोक्तृत्वं न स्वभावोऽस्य स्मृत कर्तृत्ववच्चितः ।
अज्ञानादेव भोक्ताऽयं तद्भावादवेदक ॥१९५॥

अर्थ—जैसे कर्तापन आत्माका स्वभाव नहीं है वैसे भोक्तापन भी आत्माका स्वभाव नहीं है। अज्ञानसे ही आत्मा भोक्ता होता है और अज्ञानके अभावमे यह अभोक्ता ही है।

भावार्थ—जिस नयसे आत्मा कर्मोका अकर्ता है उस नयसे आत्मा कर्मोका अभोक्ता भी है और जिस नयसे कर्मोका कर्ता है उस नयसे भोक्ता भी है ॥१९५॥

आगे यही भाव गाथामें कहते हैं—

अण्णाणी कम्मफलं पयडिसहावड्ढिओ दु वेदेइ ।

णाणी पुण कम्मफलं जाणइ उदियं ण वेदेइ ॥३१६॥

अर्थ—अज्ञानी जीव प्रकृतिके स्वभावमे स्थित होता हुआ कर्मफलको वेदता है—भोगता है। परन्तु ज्ञानी जीव उदयागत कर्मफलको जानता तो है पर भोगता नहीं है।

विशेषार्थ—अज्ञानी जीव, शुद्धात्मज्ञानका अभाव होनेके कारण निज और परके एकत्व ज्ञानसे, निज और परके एकत्व दर्शनसे तथा निज और परमे एकत्वकी परिणति होनेसे प्रकृति-स्वभावमे—कर्मस्वभावमे स्थित है। अतः प्रकृतिस्वभावका अहम्भावसे अनुभव करता हुआ वह कर्मफलका भोक्ता होता है। परन्तु ज्ञानी जीव शुद्धात्मज्ञानके सद्भावके कारण निज और परमे भेदज्ञानसे, निज और परमे भेददर्शनसे तथा निज और परमे भिन्न परिणति होनेसे प्रकृतिस्वभावसे दूर हट चुका है। इसलिये यह एक शुद्धात्मस्वभावका ही अहम्भावसे अनुभव करता हुआ उदयागत कर्मफलको ज्ञेयमात्रपनसे जानता ही है, किन्तु अहम्भावसे उसका अनुभव करना अशक्य होनेसे उसे भोगता नहीं है।

भावार्थ—अज्ञानी जीव शुद्धात्मस्वभावका ज्ञान न होनेसे उदयागत कर्मफलको आत्माका स्वभाव जानकर भोगता है और ज्ञानी जीव शुद्धात्मस्वभावका ज्ञान होनेसे उदयागत कर्मफलको जानता मात्र है, भोगता नहीं है। अज्ञानी जीवके अन्तरङ्गमे मिथ्यादर्शनके सद्भावसे यथार्थज्ञानका अभाव है, इसीसे उसके स्वपरका भेदज्ञान नहीं है और भेदज्ञानके अभावसे निरन्तर परपदार्थोको अपने मानकर उनके परिणमनको अपने अनुकूल बनानेकी वह चेष्टा करता है जो कि सर्वथा

असभव है। इसीसे जो कर्मफल उदयमे आता है उसका भोक्ता बनता है। किन्तु ज्ञानी जीवके मिथ्यात्वभावके अभावसे सम्यग्ज्ञानका उदय है। अतः वह भिन्न-भिन्न पदार्थोंको जानता है और उनके परिणामनसे अपने परिणामनको भी भिन्न जानता है। अतः उदयमे आये कर्मफलको जानता है अर्थात् उनके द्वारा जो सुख-दुःख होता है उसको जानता तो है पर वेदता नहीं है ॥३१६॥

आगे यही भाव कलशामे कहते हैं—

शाद्वलविक्रीडितछन्द

अज्ञानी प्रकृतिस्वभावनिरतो नित्य भवेद्वेदको

ज्ञानी तु प्रकृतिस्वभावविरतो नो जातुचिद्वेदक ।

इत्येव नियम निरूप्य निपुणैरज्ञानिता त्यज्यता

शुद्धैकात्ममये महस्यचलितैरासेव्यता ज्ञानिता ॥३१६॥

अर्थ—अज्ञानी जीव प्रकृतिस्वभावमें रत होनेसे नित्य ही भोक्ता है और ज्ञानी जीव प्रकृतिस्वभावसे विरत होनेसे कदाचित् भी भोक्ता नहीं होता है। इस प्रकारके नियमको जानकर ज्ञानी पुरुष अज्ञानीपनको छोड़ें और शुद्ध एक आत्मस्वरूप तेजमे स्थिर होकर ज्ञानीपनका सेवन करें।

भावार्थ—कर्मविपाकसे जायमान विकारको अज्ञानी जीव आत्माका स्वभाव जानता है, अतः वह उसका भोक्ता बनकर हर्ष-विपादका अनुभव करता है। परन्तु ज्ञानी जीव एक ज्ञान-दर्शनरूप चिन्मात्र ज्योतिको ही आत्माका स्वभाव समझता है, इसलिये उसमे लीन रहता है, और कर्मविपाकसे जायमान रागादि विकारीभावोको पर मानता है, इसलिये उनमे लीन नहीं रहता। ज्ञानका विषय होनेसे वह उन्हें जानता तो है, परन्तु उनका भोक्ता नहीं होता है ॥३१६॥

आगे अज्ञानी भोक्ता ही है, ऐसा नियम करते हैं—

ण मुयद् पयडिमभव्वो सुट्ठु वि अज्झाइऊण सत्थाणि ।

गुडदुद्धं पि पिवंता ण पण्णया णिव्विसा हुत्ति ॥३१७॥

अर्थ—अभव्य जीव सम्यक्प्रकारसे शास्त्रोका अध्ययन करके भी कर्मकी विपाकावस्थासे जायमान विभावभावोको अपना माननेरूप स्वभावको नहीं छोड़ता, सो ठीक ही है क्योंकि साँप गुड और दुग्धका पान करते हुए भी निर्विष नहीं होते।

विशेषार्थ—जिसप्रकार विषधर सर्प स्वकीय विषपनको न तो अपने आप छोड़ता है और न विषमोचनमे समर्थ शर्करा सहित दुग्धपानसे ही छोड़ता है। इसीप्रकार अभव्य जीव प्रकृति-निमित्तसे जायमान रागादिक विकारभावोको न तो स्वयमेव छोड़ता है और न रागादिकके अपहरणमे समर्थ द्रव्यश्रुतज्ञानसे भी उन्हें छोड़ता है, क्योंकि भावश्रुतज्ञानरूप शुद्धात्मज्ञानके अभावसे वह अज्ञानी ही है। अतः नियम किया जाता है कि प्रकृतिस्वभावमे स्थित होनेसे अज्ञानी भोक्ता ही है ॥३१७॥

आगे ज्ञानी अभोक्ता ही है, ऐसा नियम करते हैं—

णिव्रेयसमावण्णो णाणी कम्मफलं वियाणेइ ।

महुरं कडुयं बहुविहमवेयओ तेण सो होई ॥३१८॥

अर्थ—वैराग्यभावको प्राप्त जो ज्ञानी आत्मा है वह बहुत प्रकारके मधुर और कटुक भेद-रूप कर्मफलको जानता है, इसलिये अभोक्ता है ।

विशेषार्थ—ज्ञानी जीव अभेदरूप भावश्रुतज्ञान नामक शुद्धात्मज्ञानका सद्भाव होनेसे परपदार्थसे अत्यन्त विरक्त है, इसलिये वह प्रकृतिस्वभावको स्वयमेव त्याग देता है, ज्ञाता होनेके कारण उदयमे आये हुए अमधुर और मधुर—अनिष्ट और इष्ट कर्मफलको केवल जानता ही है, क्योंकि इसप्रकारका ज्ञान होनेपर परद्रव्यका अहभावसे अनुभव नहीं किया जा सकता, इसलिये भोक्ता नहीं है । अतएव प्रकृतिस्वभावसे विरक्त होनेके कारण ज्ञानी अभोक्ता ही है ॥३१८॥

अब यही भाव कलशामे दिखाते हैं—

वसन्ततिलकाछन्द

ज्ञानी करोति न न वेदयते च कर्म

जानाति केवलमय किल तत्स्वभावम् ।

जानन्पर करणवेदनयोरभावाच्-

छुद्धस्वभावनियतः स हि मुक्त एव ॥१९७॥

अर्थ—ज्ञानी न तो कर्मका कर्ता है और न भोक्ता है, केवल उनके स्वभावको निश्चयसे जानता ही है । परपदार्थको जाननेवाले ज्ञानी जीवके परपदार्थके प्रति कर्तृत्व और भोक्तृत्वका अभाव होनेसे वह अपने शुद्धस्वभावमे नियत है, अत मुक्त ही है ।

भावार्थ—निश्चयनयनसे ज्ञानी जीव अपने स्वभावका ही कर्ता और भोक्ता होता है । अत वह कर्मरूप परद्रव्यका न तो कर्ता है और न भोक्ता है, केवल ज्ञाता ही है, इसलिये वह अपने शुद्धस्वभावमे लीन रहता है । शुद्धस्वभावमे लीन रहनेसे वह मुक्त ही कहा जाता है ॥१९७॥

आगे इसी अर्थको फिर भी कहते हैं—

ण वि कुब्बइ ण वि वेयइ णाणी कम्माइं बहुपयाराइं ।

जाणइ पुण कम्मफलं वंघं पुण्णं च पावं च ॥३१९॥

अर्थ—ज्ञानी जीव बहुत प्रकारके कर्मोंको न करता है, न भोक्ता है, किन्तु कर्मफलको जानता है, बन्धको जानता है, पुण्य और पापको जानता है ।

विशेषार्थ—निश्चयसे ज्ञानी जीव कर्मचेतना और कर्मफलचेतनासे रहित होनेके कारण स्वयं न कर्ता है और न भोक्ता है । अतएव वह न तो कर्मको करता है और न भोगता है । किन्तु ज्ञानचेतनासे तन्मय होनेके कारण केवल ज्ञाता ही है । अतएव कर्मबन्ध और शुभ-अशुभ कर्मफलको केवल जानता ही है ॥३१९॥

आगे इसी वातको दृष्टान्तद्वारा पुष्ट करते हैं—

दिङ्गी जहेव णाणं अकारयं तह अवेदयं चेव ।

जाणइ य वंधमोक्खं कम्मदयं णिज्जरं चेव ॥३२०॥

अर्थ—जैसे नेत्र देखने योग्य पदार्थोंको देखता है, न तो उनका करनेवाला है और न ही उनका भोगनेवाला है, वैसे ही ज्ञान बन्धको, मोक्षको, कर्मके उदयको और निर्जराको जानता है, न तो उनका करनेवाला है और न भोगनेवाला है ।

विशेषार्थ—जिसप्रकार इस ससारमे नेत्र देखने योग्य पदार्थसे अत्यन्त भिन्न होनेके कारण उसके करने और भोगनेमे असमर्थ है । अत वह देखने योग्य पदार्थको न करता है और न भोगता है किन्तु देखता ही है । यदि ऐसा न माना जावे तो जिसप्रकार धोकनेवाला अग्निका कर्ता है और लोहपिण्ड जिसप्रकार स्वय ही उष्णताका अनुभव करनेवाला है उसीप्रकार नेत्र भी अग्निके देखनेसे उसका कर्ता हो जावेगा और स्वय ही उष्णताका अनुभव करने लगेगा, परन्तु ऐसा होता नहीं है । देखने मात्रका स्वभाव होनेसे वह समस्त पदार्थोंको केवल देखता ही है । उसीप्रकार ज्ञान भी स्वयं द्रष्टा होनेके कारण कर्मसे अत्यन्त भिन्न है । अत वह परमार्थसे कर्मके करने और भोगनेमे असमर्थ होनेसे न कर्मोंको करता है और न भोगता है । किन्तु केवल, ज्ञानमात्र स्वभाव होनेसे कर्मबन्धको, मोक्षको, कर्मोदयको और निर्जराको केवल जानता ही है ॥३२०॥

आगे आत्मा कर्मोंका कर्ता है, ऐसा मानना मोक्षमे बाधक है, यह भाव कलशामे दिखाते हैं—

अनुष्टुप्छन्द

ये तु कर्तारमात्मानं पश्यन्ति तमसा तता ।

सामान्यजनवत्तेषां न मोक्षोऽपि मुमुक्षताम् ॥१९८॥

अर्थ—अज्ञानान्धकारसे आच्छादित हुए जो पुरुष आत्माको परका कर्ता देखते हैं । सामान्य मनुष्योंकी तरह मोक्षकी इच्छा रखते हुए भी उन पुरुषोंको मोक्ष नहीं होता है ।

आगे इसी अर्थको गाथाओमे प्रकट करते हैं—

लोयस्स कुणइ विल्लू सुर-णारय-तिरिय-माणुसे सत्ते ।

समणाणं पि य अप्पा कुव्वइ छव्विहे काये ॥३२१॥

लोगसमणाणमेयं सिद्धंतं जइ ण दीसइ विसेसो ।

लोयस्स कुणइ विल्लू समणाण वि अप्पओ कुणइ ॥३२२॥

एवं ण को वि मोक्खो दीसइ लोय-समणाण दोण्हं पि ।

णिच्चं कुव्वंताणं सदेवमणुयासुरे लोए ॥३२३॥

(त्रिकलम्)

अर्थ—लौकिक मनुष्योंकी ऐसी श्रद्धा है कि देव, नारकी, तिर्यञ्च और मनुष्य इन

प्राणियोंको विष्णु करता है और इसी तरह यदि मुनियोंकी श्रद्धा हो कि पट्कायके जीवोंको करनेवाला आत्मा है तो लौकिक मनुष्य और मुनियोंका एक ही सिद्धान्त हुआ, कोई विशेषता नहीं दिखाई देती, क्योंकि लौकिक मनुष्योंके मतमें विष्णु करता है और मुनियोंके मतमें आत्मा करता है। इसप्रकार लौकिक मनुष्य और मुनि इन दोनोंका कोई भी मोक्ष दिखाई नहीं देता, क्योंकि दोनों ही देव, मनुष्य और असुरोंसे सहित लोकोंको नित्य ही करते हुए प्रवर्तते हैं।

विशेषार्थ—जो आत्माको कर्ता हो मानते हैं वे लोकोत्तर (मुनि) होकर भी लौकिकपनका उल्लघन नहीं करते हैं अर्थात् लौकिक ही है, क्योंकि लौकिकजनोका परमात्मा विष्णु, देव-नारकी आदि कार्योंको करता है और लोकोत्तरजनोका स्वात्मा देव, नारकी आदि कार्योंको करता है। इसतरह यह खोटा सिद्धान्त दोनोंका एक समान है। इसलिये आत्माको नित्य-कर्ता माननेसे लौकिकजनोके समान उन लोकोत्तरपुरुषोंको भी मोक्ष नहीं हो सकता ॥३२१-३२३॥

अब आत्मा और परद्रव्यमें कुछ भी सम्बन्ध नहीं है, यह दिखानेके लिये कलशा कहते हैं—

अनुष्टुप्छन्द

नास्ति सर्वोऽपि सम्बन्ध परद्रव्यात्मतत्त्वयो ।

कर्तृकर्मत्वसम्बन्धाभावे तत्कर्तृता कुतः ॥१९९॥

अर्थ—परद्रव्य और आत्मामें परस्पर समस्त सम्बन्ध नहीं है, अतः कर्तृ-कर्मत्व सम्बन्धका भी अभाव है और उसके अभावमें आत्मा परद्रव्यका कर्ता कैसे हो सकता है ? ॥१९९॥

आगे परद्रव्य मेरा नहीं है, यह दृष्टान्त द्वारा सिद्ध करते हैं—

व्यवहारभासिएण उ परद्व्यं मम भणंति अविदियत्था ।

जाणंति णिच्छयेण उ ण य मह परमाणुमिच्चमवि किंचि ॥३२४॥

जह को वि णरो जंपइ अहं गामविसयणयररट्ठं ।

ण य होंति तस्स ताणि उ भणइ य मोहेण सो अप्पा ॥३२५॥

एमेव मिच्छदिट्ठी णाणी णिस्संसयं हवइ एसो ।

जो परद्व्यं मम इदि जाणंतो अप्पय कुणइ ॥३२६॥

तम्हा ण मे त्ति णिच्चा दोहूणं वि एयाण कत्तविवसायं ।

परद्व्ये जाणंतो जाणिज्जो दिट्ठिरहियाणं ॥३२७॥

(चतुष्कम्)

अर्थ—जिन लोगोंने पदार्थके स्वरूपको नहीं जाना है वे व्यवहारकी भाषासे ऐसा कथन करते हैं कि 'परद्रव्य मेरा है'। परन्तु जो निश्चयसे पदार्थके स्वरूपको जानते हैं वे कहते हैं कि परमाणुमात्र भी 'परद्रव्य मेरा नहीं है'। जिसप्रकार लोकमें कोई मनुष्य ऐसा कहता है कि

१. अहमिक्को खलु सुद्धो दसणणाणमइयो सदारूवी ।

ण वि अत्थि मज्झ किंचि वि अण्ण परमाणुमित्त पि ॥

हमारा ग्राम है, देश है, नगर है, तथा राष्ट्र है। पर वे ग्रामादिक उसके नहीं हैं, वह मोहसे उन्हे अपना मानता है। इसी प्रकार ज्ञानी जीव भी परद्रव्यको जानता हुआ 'यह मेरा है' इस तरह उसे अपना मानने लगे तो वह मिथ्यादृष्टि ही है, इसमें शङ्काके लिये स्थान नहीं है। इसलिये ज्ञानी जीव 'परद्रव्य मेरा नहीं है' ऐसा जानकर लौकिकजन और मुनि इन दोनोंका परद्रव्यके विषयमें जो कर्तृत्वका व्यवसाय है उसे मिथ्यादृष्टियोंका ही व्यवसाय जानता है।

विशेषार्थ—अज्ञानी जीव ही केवल व्यवहारमें विमूढ होकर 'परद्रव्य मेरा है' ऐसा देखते हैं। परन्तु निश्चयके द्वारा प्रतिबोधको प्राप्त हुए ज्ञानी जीव परद्रव्यके कणिकामात्रको भी 'यह मेरा है' ऐसा नहीं देखते हैं। इसलिये जिसप्रकार इस लोकमें व्यवहार द्वारा विमुग्ध परकीय ग्रामवासी कोई मनुष्य दूसरेके ग्रामको 'यह हमारा ग्राम है' ऐसा देखता हुआ मिथ्यादृष्टि है, उसी प्रकार यदि ज्ञानी जीव भी किसी तरह व्यवहारमें मुग्ध होकर 'यह परद्रव्य हमारा है' ऐसा यदि देखने लगे तो उससमय वह भी निःसन्देह परद्रव्यको अपना करता हुआ मिथ्यादृष्टि ही होगा। इसलिये तत्त्वको जाननेवाले पुरुषको, 'सम्पूर्ण परद्रव्य मेरा द्रव्य नहीं है' ऐसा जानकर लौकिकजन और मुनि दोनोंका जो यह परद्रव्यमें कर्तृत्वका व्यवसाय है वह उनके सम्यग्दर्शनसे रहित होनेके कारण ही हो रहा है, ऐसा निश्चय जानना चाहिये ॥३२४-३२७॥

अब इसी भावको कलशा द्वारा प्रकट करते हैं—

वसन्ततिलकाछन्द

एकस्य वस्तुन इहान्यतरेण साद्धं

सम्बन्ध एव सकलोऽपि यतो निषिद्धः ।

तत्कर्तृकर्मघटनास्ति न वस्तुभेदे

पश्यन्त्वकर्तृ मुनयश्च जनाश्च तत्त्वम् ॥२००॥

अर्थ—यत इस ससारमें एक वस्तुका अन्य वस्तुके साथ सभी सम्बन्ध निषिद्ध किया गया है, इसलिये वस्तुभेदके रहते हुए अर्थात् दो पृथक् द्रव्योंमें कर्तृ-कर्मव्यवहारकी उत्पत्ति नहीं हो सकती। अतएव हे मुनियो ! और हे लौकिकजनो ! तुम तत्त्व अकर्तृरूप देखो।

भावार्थ—संसारके सब पदार्थ अपने-अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावको लिये हुए स्वतन्त्र अस्तित्व रखते हैं। कोई अपने चतुष्टयको परके चतुष्टयके साथ परिवर्तित करनेके लिए समर्थ नहीं है, इसलिये किसी अन्य पदार्थका किसी अन्य पदार्थके साथ कोई सम्बन्ध नहीं है। इस तरह दो पृथक् सिद्ध पदार्थोंमें जब सभी प्रकारके सम्बन्धका निषेध हो गया तब उनमें कर्तृ-कर्मसम्बन्ध कैसे बन सकता है? निश्चयसे कर्तृ-कर्मसम्बन्ध सदा एक ही वस्तुमें बनता है क्योंकि जो परिणमन करता है वह कर्ता कहलाता है और जो उसका परिणाम है वह कर्म कहलाता है। इस स्थितिमें आत्मा परपदार्थोंका कर्ता नहीं हो सकता और परपदार्थ आत्माका कर्म नहीं हो सकता। इसलिये आचार्य महानुभावने मुनियो तथा लौकिकजनो—दोनोंको सम्बोधित करते हुए कहा है कि तुम आत्मतत्त्वको परद्रव्यका अकर्ता ही समझो ॥२००॥

अब भावकर्मका कर्ता चेतन ही है, यह दिखानेके लिए कलशा कहते हैं—

वसन्ततिलकाछन्द

ये तु स्वभावनियम कलयन्ति नेम-

मज्ञानमग्नमहसो वत ते वराका ।

कुर्वन्ति कर्म तत एव हि भावकर्म-

कर्ता स्वयं भवति चेतन एव नान्य ॥२०१॥

अर्थ—आचार्यं खेदपूर्वक कहते हैं कि जो पुरुष वस्तुस्वभावके इस नियमको अङ्गीकार नहीं करते हैं तथा जिनका आत्मतेज अज्ञानमें डूब गया है वे दीन हुए कर्म करते हैं। इसलिये भावकर्मका कर्ता चेतन ही है, अन्य नहीं है।

भावार्थ—निश्चयनय दो विभिन्न द्रव्योमें कर्तृ-कर्मभावका निषेध करता है, इसलिये आत्मा द्रव्यकर्मका कर्ता नहीं है, इतना तो निश्चित हो चुका। अब रागादिक भावकर्मके कर्ताका विचार है, सो यह रागादिक भावकर्म उपादानोपादेयसम्बन्धकी अपेक्षा आत्माकी ही परिणति है क्योंकि आत्मा ही रागादिकरूप परिणमन करता है। अतः जब वे आत्माके ही परिणमन है तब आत्मा ही इनका कर्ता हो सकता है, अन्य द्रव्य नहीं। परन्तु ये रागादिक आत्माके स्वभाव नहीं है, परद्रव्यके सम्बन्धसे होनेवाले अशुद्धभाव हैं। अज्ञानदशामें ही आत्मा इनका कर्ता होता है, ज्ञानी दशामें नहीं ॥२०१॥

आगे इसी कथनको युक्ति द्वारा पुष्ट करते हैं—

मिच्छत्तं जइ पयडी मिच्छाइट्टी करेइ अप्पाणं ।

तम्हा अचेदणा दे पयडी णणु कारगो पत्तो ॥३२८॥

अहवा एसो जीवो पुग्गलदव्वस्स कुणइ मिच्छत्तं ।

तम्हा पुग्गलदव्वं मिच्छाइट्टी ण पुण जीवो ॥३२९॥

अह जीवो पयडी तह पुग्गलदव्वं कुणंति मिच्छत्तं ।

तम्हा दोहिं कदं तं दोण्णि वि भुंजंति तस्स फलं ॥३३०॥

अह ण पयडी ण जीवो पुग्गलदव्वं करेदि मिच्छत्तं ।

तम्हा पुग्गलदव्वं मिच्छत्तं तं तु ण हु मिच्छा ॥३३१॥

(चतुष्कम्)

अर्थ—यदि मिथ्यात्वनामक-प्रकृति आत्माको मिथ्यादृष्टि करती है अर्थात् मिथ्यात्वरूप भावकर्मको करती है तो हे सांख्यमती! तुम्हारे सिद्धान्तमें अचेतन प्रकृति कारकपनको प्राप्त हो जावेगी अथवा यह जीव पुद्गलद्रव्यके मिथ्यात्वको करता है, ऐसा मानोगे तो पुद्गलद्रव्य

१ सांख्यमतमें आत्माको तो अकर्ता ही माना है और प्रकृतिको ही कर्ता माना है। उसी अभिप्रायको लेकर आचार्यका कहना है कि यदि आत्माको सर्वथा शुद्ध माना जावे और मिथ्यात्वादि भावोका कर्ता प्रकृति को ही माना जावे, तो ऐसा माननेवाला सांख्यमतका ही अनुयायी होगा।

मिथ्यादृष्टि हुआ, जीव तो मिथ्यादृष्टि नहीं हुआ अथवा जीव और प्रकृति दोनो ही मिलकर पुद्गलद्रव्यके मिथ्यात्वको करते हैं तो दोनोके द्वारा जो कार्य किया गया है, उसके फलको दोनो ही भोगेंगे, परन्तु ऐसा बन नहीं सकता क्योंकि भोक्तृपन चेतनका धर्म होनेसे जीवमे ही हो सकता है, जड प्रकृतिमे नहीं। कदाचित् यह मानो कि प्रकृति और जीव दोनो ही पुद्गलद्रव्यको मिथ्यादृष्टि नहीं करते है तो पुद्गलद्रव्य मिथ्यादृष्टि है, ऐसा कहना क्या मिथ्या नहीं है ?

विशेषार्थ—जीव ही मिथ्यात्व आदि भावकर्मका कर्ता है क्योंकि यदि उसे अचेतन प्रकृति-का कार्य माना जावेगा तो उसमें अचेतनपनका प्रसङ्ग आ जावेगा। जीव अपने ही मिथ्यात्वादि भावकर्मका कर्ता है अर्थात् जीवमे जो मिथ्यात्वादि भावकर्मरूप परिणति होती है उसीका कर्ता जीव है। पुद्गलद्रव्यके मिथ्यात्वादि भावकर्म जीवके द्वारा किये जाते है, यदि ऐसा माना जावे, तो पुद्गलद्रव्यमें चेतनपनका प्रसङ्ग आ जावेगा। जीव और प्रकृति दोनो ही मिथ्यात्वादि भाव-कर्मके कर्ता हैं, यदि ऐसा माना जावे, तो जीवके समान अचेतन प्रकृतिके भी उसका फल भोगने-का प्रसङ्ग आ जावेगा। यदि यह कहा जावे कि जीव और प्रकृति दोनो ही मिथ्यात्वादि भावकर्म-के कर्ता नहीं है तो यह कहना भी ठीक नहीं है क्योंकि इस पक्षमे पुद्गलद्रव्यसे मिथ्यात्वादि भाव-कर्मका प्रसङ्ग स्वभावसे ही मानना पड़ेगा। इससे यह सिद्ध हुआ कि रागादिक भावकर्म जीवके ही हैं, जीव ही इनका कर्ता है और ये जीवके ही कर्म हैं।

भावकर्म रागादिक है, यह अज्ञानावस्थामे, मिथ्यात्वके सद्भावसे जीवके होते हैं, जीव ही इनका कर्ता है, यही भाव ससारके कारण है। जीवाजीवाधिकारमे जो यह कहा है कि ये वर्णा-दिक व रागादिकभाव जीवके नहीं है, सो उसका यह तात्पर्य है—उस अधिकारमे जीवको पर-द्रव्यसे सर्वथा पृथक् जाननेका उपदेश है, अतः वहाँ पर उन्ही भावोका ग्रहण है जो जीवकी सर्व अवस्थाओमे पाये जावे। अतः ज्ञानदर्शन ही ऐसे हैं जो जीवत्वके साथ व्यापक होकर रहते हैं, रागादिकभाव इस तरहके नहीं है, वे कारणजन्य होनेसे औपाधिक भाव है, अतः जीवकी सर्व अव-स्थाओंमे उनकी व्याप्ति नहीं है। वस्तुके ऊपर विचार किया जावे तो जो-जो अवस्थायें वस्तुकी होती ह उन-उन अवस्थाओका उसके साथ अभेद सम्बन्ध रहता है। जो वस्तु जिस कालमे जिस रूप परिणमती है उस कालमे वह तन्मय हो जाती है। तब जिस समय आत्मा रागादिरूप परिण-मता है उस समय आत्माका रागादिकके साथ अभेद है और तज्जन्य जो आकुलता होती है उसका भोक्ता भी यही आत्मा होता है। अतः आत्माको सर्वथा रागादि रहित मानना संसार और मोक्ष दोनोके स्वरूपका अपलाप करना है और इसका फल अनन्त ससार ही है ॥३२८-३२९-३३०-३३१॥

अब यही भाव कलशामे प्रकट करते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

कार्यत्वादकृतं न कर्म न च तज्जीवप्रकृत्योर्द्वयो-

रज्ञाया- प्रकृते स्वकार्यफलमुग्भावानुपज्जात् कृति ।

नैकस्या प्रकृतेरचित्त्वलसनाज्जीवोऽस्य कर्ता ततो

जीवस्यैव च कर्म तच्चिदनुग ज्ञाता न यत्पुद्गल ॥२०२॥

अर्थ—रागादिक भावकर्म, कार्य होनेसे बिना किया हुआ नहीं हो सकता, अर्थात् जब वह कार्य है तब किसी न किसीका किया हुआ अवश्य होगा। जीव और प्रकृति इन दोनोंका वह कार्य है, ऐसा नहीं कहा जा सकता, क्योंकि ऐसा मानने पर जीवकी तरह अचेतन जो प्रकृति है उसके भी उस कार्यके फलके भोगनेका प्रसङ्ग आता है। केवल एक प्रकृतिका भी कार्य नहीं हो सकता, क्योंकि प्रकृति अचेतन है, अचेतनसे चेतनकी उत्पत्ति हो नहीं सकती। इसलिये जीव ही उत्तका कर्ता है और जीवका ही यह कर्म है क्योंकि यह रागादिक भावकर्म चैतन्यानुगामी अर्थात् चेतन है और पुद्गल जडरूप है, जडरूप होनेसे पुद्गल इसका कर्ता नहीं हो सकता ॥२०२॥

भावार्थ—रागादिक चेतन है, अतः उनका कर्ता चेतन ही हो सकता है। पौद्गलिक द्रव्यकर्म अचेतन है, अतः वह उनका कर्ता नहीं हो सकता। यह कथन उपादानकारणकी अपेक्षा है, निमित्तकारणकी अपेक्षा नहीं। रागादिकका उपादानकारण आत्मा है और निमित्तकारण पौद्गलिक द्रव्य।

आगे कर्म ही रागादिक भावकर्मका कर्ता है, इसका निराकरण करते हैं—

शाङ्ख्यविक्रीडितछन्द

कर्मैव प्रवितर्क्य कर्तृ हृतकं. क्षिप्त्वात्मनः कर्तृता

कर्तात्मैप कथञ्चिदित्यचलिता कैश्चिच्छ्रुतिः कोपिता ।

तेषामुद्धतमोहमुद्रितवियया बोधस्य सशुद्धये

स्याद्वादप्रतिबन्धलब्धविजया वस्तुस्थिति. स्तूयते ॥२०३॥

अर्थ—कितने हो आत्मघाती पुरुषोंने आत्माके कर्तापनका निराकरण कर तथा 'कर्म ही रागादिक भावोंका कर्ता है' ऐसी तर्कणा कर 'यह आत्मा कथञ्चित् रागादिक भावोंका कर्ता है' इस निर्वाध श्रुतिको कुपित किया है। प्रचण्ड मोहसे जिनकी बुद्धि आवृत हो गई, ऐसे उन पुरुषोंके ज्ञानकी शुद्धिके लिये स्याद्वादके प्रतिबन्धसे विजय प्राप्त करनेवाली वस्तुस्थिति कही जाती है।

भावार्थ—साख्यमतका अनुसरण करनेवाले कितने ही पुरुष आत्माको सर्वथा अकर्ता मान द्रव्यकर्मको ही रागादिक भावोंका कर्ता मानते हैं। सो ऐसा माननेवाले पुरुष 'आत्मा कथञ्चित् रागादिक भावोंका कर्ता है' इस निर्वाध जिनवाणीको कुपित करते हैं—उसके विरुद्ध आचरण करते हैं। वैभाविक शक्तिके कारण आत्मामे रागादिरूप परिणमन करनेकी योग्यता है, इस योग्यताकी अपेक्षा रागादिकका कर्ता आत्मा है। परन्तु यह योग्यता द्रव्यकर्मके विपाकके बिना विकसित नहीं होती। इसलिये निमित्तप्रधान दृष्टिमे रागादिकका कर्ता आत्मा नहीं है किन्तु द्रव्यकर्मका विपाक है। ऐसा जिनवाणीका कथन निर्वाध है—उसका कोई खण्डन नहीं कर सकता। जिन पुरुषोंकी बुद्धि तीव्र मिथ्यात्वके उदयसे आवृत हो गई है उन्हें वस्तुका वास्तविक स्वरूप दृष्टिगत नहीं होता, अतएव उनके ज्ञानकी शुद्धिके लिये यहाँ स्याद्वादके द्वारा लगाये हुए प्रतिबन्धसे—स्वच्छन्द मान्यताओंकी रुकावटसे विजय प्राप्त करनेवाली वस्तुस्थिति कही जाती है ॥२०३॥

आगे उसी वस्तुस्थितिको कहते हैं—

कम्महिं दु अण्णाणी किज्जइ णाणी तहेव कम्महिं ।

कम्महिं सुवाविज्जइ जग्गाविज्जइ तहेव कम्महिं ॥३३२॥

कम्ममेहिं सुहाविज्जइ दुक्खाविज्जइ तहेव कम्ममेहिं ।
 कम्ममेहिं य मिच्छत्तं णिज्जइ णिज्जइ असजमं चेव ॥३३३॥
 कम्ममेहिं भमाडिज्जइ उड्ढमहो चावि तिरियलोयं य ।
 कम्ममेहिं चेव किज्जइ सुहासुहं जित्तियं किंचि ॥३३४॥
 जम्हा कम्मं कुव्वइ कम्मं देई हरत्ति जं किंचि ।
 तम्हा उ सव्वजीवा अकारया हुति आवण्णा ॥३३५॥
 पुरिसित्थियाहिलासी इत्थीकम्मं च पुरिसमहिलसइ ।
 एसा आयरियपरंपरागया एरिसी दु सुई ॥३३६॥
 तम्हा ण को वि जीवो अवंभचारी उ अम्ह उवएसे ।
 जम्हा कम्मं चेव हि कम्मं अहिलसइ इदि भणियं ॥३३७॥
 जम्हा घाएइ परं परेण घाइज्जए यसा पयडी ।
 एएणच्छेण किर भण्णइ परघायणामित्ति ॥३३८॥
 तम्हा ण को वि जीवो वघायओ अत्थि अम्ह उवदेसे ।
 जम्हा कम्मं चेव हि कम्मं घाएदि इदि भणियं ॥३३९॥
 एवं संखुवएसं जे उ परूवित्ति एरिस समणा ।
 तेसिं पयडी कुव्वइ अप्पा य अकारया सव्वे ॥३४०॥
 अहवा मण्णसि मज्झं अप्पा अप्पाणमप्पणो कुणई ।
 एसो मिच्छसहावो तुम्हं एयं मुणंतस्स ॥३४१॥
 अप्पा णिच्चो असंखिज्जपदेसो देसिओ उ समयम्हि ।
 ण वि सो सक्कइ तत्तो हीणो अहिओ य काउं जे ॥३४२॥
 जीवस्स जीवरूवं तित्थरदो जाण लोगमित्तं खु ।
 तत्तो सो किं हीणो अहिओ न क्हं कुणइ दव्वं ॥३४३॥
 अह जाणओ उ भावो णाणसहावेण अत्थि इत्ति मय ।
 तम्हा ण वि अप्पा अप्पयं तु सयमप्पणो कुणइ ॥३४४॥

(त्रयोदशकम्)

अर्थ—जिस प्रकार जीव कर्मोंसे अज्ञानी किया जाता है उसी प्रकार कर्मोंसे ज्ञानी किया जाता है, जिस प्रकार कर्मोंसे मुलाया जाता है, उसी प्रकार कर्मोंसे जगाया जाता है, जिस प्रकार कर्मोंसे सुखी किया जाता है, उसी प्रकार कर्मोंसे दुःखी किया जाता है । कर्मोंसे मिथ्यात्वको प्राप्त कराया जाता है, कर्मोंसे असयमको भी प्राप्त कराया जाता है, कर्मोंसे जीव ऊर्ध्वलोक, अधोलोक

और मध्यलोकमे भ्रमाया जाता है तथा शुभ-अशुभ जितने कुछ भाव है वे सब कर्मोंसे किये जाते हैं, क्योंकि कर्म ही करता है, कर्म ही देता है, कर्म ही हरता है, जो कुछ है उसे कर्म ही करता है, इससे सम्पूर्ण जीव अकर्ता ठहरे। जब पुवेदका उदय आता है उस कालमे पुरुष स्त्रीरमणकी अभिलाषा करता है और स्त्रीवेदके उदयमे आत्मा पुरुषरमणकी अभिलाषा करता है। यह आचार्य-परम्परासे आई हुई श्रुति है, इसलिये कोई भी जीव हमारे सिद्धान्तके अनुकूल अब्रह्मचारी नहीं है क्योंकि कर्म ही कर्मकी अभिलाषा करता है, ऐसा कहा है। जिस कारण परको घातता है अथवा परके द्वारा घाता जाता है, यह भी प्रकृति है, इसी अर्थको लेकर कहते हैं कि परघात नामा प्रकृति है। इसलिये हमारे सिद्धान्तके उपदेशसे कोई जीव परका घात करनेवाला नहीं है क्योंकि कर्म ही कर्मको घातता है ऐसा कहा गया है। इस प्रकार जो श्रमण इस परिपाटीसे साख्य-मतके उपदेशका प्रतिपादन करते हैं उनके मतमे प्रकृति ही करनेवाली है और सम्पूर्ण आत्मा अकारक हैं। अब आत्माको कर्ता माननेके लिये आपका यह अभिमत है कि हमारा आत्मा स्वकीय आत्माको करता है तो तुम्हारा ऐसा मानना मिथ्या है क्योंकि आत्मा आगममे नित्य और असख्यातप्रदेशी कहा गया है, उससे न तो कोई उसे अधिक कर सकता है और न हीन कर सकता है। जीवका जीवरूप विस्तारसे लोकप्रमाण जानो, ऐसा जो जीवद्रव्य है उससे हीन और अधिक कोई कैसे कर सकता है? अथवा ऐसा माना जावे कि ज्ञायकभाव ज्ञानस्वभावसे स्थित है तो इसी कारणसे आत्मा अपने आत्माको नहीं करता है।

विशेषार्थ—कर्म ही आत्माको अज्ञानी करता है क्योंकि ज्ञानावरणकर्मके उदयके बिना आत्मामे अज्ञानकी अनुपपत्ति है। कर्म ही आत्माको ज्ञानी बनाता है, क्योंकि ज्ञानावरणकर्मके क्षयोपशमके बिना आत्मामे ज्ञानका विकास नहीं होता है। कर्म ही आत्माको सुलाता है क्योंकि निद्रा नामक कर्मके उदयके बिना आत्मामे शयनक्रियाकी उत्पत्ति नहीं होती है। कर्म ही आत्माको जगाता है क्योंकि निद्रानामक दर्शनावरणकर्मके क्षयोपशमके बिना आत्मामे जागरणरूप क्रियाकी उपपत्ति असभव है। कर्म ही आत्माको सुखी करता है क्योंकि सातावेदनीयकर्मके उदयके अभावमे सुखका लाभ असम्भव है, कर्म ही आत्माको दुःखी करता है क्योंकि असातावेदनीय-कर्मके उदयके बिना दुःखकी अनुपपत्ति है। कर्म ही आत्माको मिथ्यादृष्टि बनाता है क्योंकि मिथ्यात्व नामक दर्शनमोहके उदयके अभावमे आत्मामे मिथ्यादर्शन पर्यायकी अनुपपत्ति है। कर्म ही आत्माको असयमी बनाता है क्योंकि चारित्रमोहकर्मके उदय बिना आत्मामे असयमभाव नहीं होता है। कर्म ही आत्माको ऊर्ध्व, अधो और मध्यलोकमे ले जाता है क्योंकि आनुपूर्विकर्मके उदय बिना आत्माका इन स्थानोमे गमन असिद्ध है।^१ और इनके सिवाय अन्य भी जो कुछ शुभ अथवा अशुभरूप जितने भाव हैं उन सभीको कर्म ही करता है क्योंकि प्रशस्तराग और अशस्तराग नामक कर्मके उदय बिना आत्मामे इन भावोका अस्तित्व नहीं पाया जाता। जिस कारण इस पद्धतिसे स्वतन्त्र होकर कर्म ही करता है, कर्म ही देता है और कर्म ही हरता है, उस कारण सभी जीव नित्य ही एक एकान्तसे अकर्ता ही हैं ऐसा हम निश्चय करते हैं।

१. ग्रन्थान्तर्गमे आनुपूर्व्यनामकर्मका कार्य विग्रहगतिमें आत्माके प्रदेशो का पूर्वपर्यायके आकार रखना बतलाया गया है। क्षेत्रान्तरमें ले जाना नहीं। यह कार्य गतिनामकर्मका है। आनुपूर्व्यनामकर्मका उदय विग्रहगतिमें ही होता है क्योंकि वह क्षेत्रविपाकी है।

इसके सिवाय श्रुति भी, जो हमने कहा है, इसी अर्थको कहती है—पुरुषवेद नामक कर्मके उदयसे यह जीव स्त्रीकी अभिलाषा करता है, इन वाक्योसे कर्म ही कर्मकी अभिलाषा करता है, इसका समर्थन होनेसे और जीव अब्रह्माका कर्ता है, इसका असमर्थन होनेसे जीवके अब्रह्माके कर्तापनका निषेध अपने आप आ जाता है। तथा जो परको मारता है और परके द्वारा मारा जाता है वह परघात नामका कर्म है ऐसा जो वाक्य है उससे कर्म ही कर्मका घात करता है, इसका समर्थन होनेसे तथा जीवमे परघातके कर्तापनका प्रतिषेध होनेसे जीव सर्वथा ही अकर्ता है, इस बातको सिद्ध किया गया है। इस प्रकार इस साख्यममयको स्वीय प्रज्ञाके अपराधसे सूत्रके अर्थको नहीं जाननेवाले कुछ श्रमणाभास प्ररूपित करते हैं, सो उन श्रमणाभासोने एकान्तसे प्रकृतिको ही स्वीकार किया है। अतः समस्त जीवोके एकान्त रूपसे अकर्तापनकी आपत्ति आती है और इसीसे 'जीव कर्ता है' इस श्रुतिके कोपका परिहार करना अशक्य है।

यहाँ पर कोई तटस्थ यह कहता है कि कर्म आत्माके पर्यायरूप अज्ञान आदि समस्त भावोको करता है और आत्मा द्रव्यरूप एक आत्माको ही करता है, इसलिये 'जीव कर्ता है' इस श्रुतिका कोप नहीं हो सकता है। सो उसका यह अभिप्राय मिथ्या ही है, क्योंकि जीव द्रव्यरूपसे नित्य है तथा लोकके बराबर असख्येय प्रदेशी है। इनमें जो नित्य है वह कार्यरूप नहीं हो सकता क्योंकि कृतकपन और नित्यपनका परस्पर विरोध है। और न अवस्थित असख्येय प्रदेशवाले जीवके एतादृश पुद्गलस्कन्धके समान प्रदेशोके प्रक्षेपण और अपकर्षणके द्वारा कार्यपन हो सकता है, क्योंकि प्रदेशोके प्रक्षेपण और अपकर्षणके रहते हुए उसके एकपनमे व्याघात होता है। और न समस्त लोकरूपी भवनके विस्तारके बराबर जिसका विस्तार है, ऐसे जीवके प्रदेशोके सकोच और विस्तारके द्वारा भी कार्यपन बन सकता है, क्योंकि प्रदेशोका सकोच और विस्तार भी सूखे और गीले चमडेके समान अपने निश्चित विस्तारसे हीनाधिक नहीं किया जा सकता है।

और जो कोई ऐसा मानता है कि वस्तुके स्वभावका अपोहन करना सर्वथा अशक्य है, अतः जीवका जो ज्ञायकभाव है वह ज्ञानस्वभावसे सदा ही विद्यमान रहता है। और उस तरह विद्यमान रहता हुआ ज्ञायकभाव मिथ्यात्वादि भावोका कर्ता नहीं होता, क्योंकि ज्ञायकपन और कर्तापनमे अत्यन्त विरोध है। तथा मिथ्यात्व आदि भाव होते अवश्य हैं, पर उनका कर्ता कर्म ही है। आचार्य कहते हैं कि ऐसी वासनाका जो उन्मेष है वह 'आत्मा आत्माको करता है' इस मान्यताका सम्पूर्णरूपसे खण्डन ही करता है। इसलिये ऐसा मानना उचित है कि आत्माका जो ज्ञायकभाव है वह सामान्यकी अपेक्षा ज्ञानस्वभावमे अवस्थित होने पर भी कर्मजन्य मिथ्यात्वादि भावोको जिस समय जान रहा है उस समय अनादिकालसे ज्ञेय और ज्ञानमे भेदविज्ञान न होनेसे परको आत्मा जानने लगता है, इस विशेषकी अपेक्षा अज्ञानरूप ज्ञानपरिणामोके करनेसे वह कर्ता है। परन्तु आत्माका यह कर्तापन तभी तक मानना चाहिये जब तक कि उस समयसे लेकर ज्ञेय और ज्ञानके भेदविज्ञानकी पूर्णता नहीं हो। पूर्णता होनेपर आत्मा आत्माको ही जानने लगता है। अतएव विशेषकी अपेक्षा भी मात्र ज्ञानरूप ज्ञानके परिणामसे परिणमन करनेवाले स्वद्रव्यका केवल ज्ञाता रह जाता है, अतः साक्षात् अकर्ता ही है।

भावार्थ—स्याद्वादके मर्मको अच्छी तरह न जाननेके कारण कितने ही जैन मुनि भी वस्तुस्वभावका अन्यथा निरूपण करते हैं सो उनका यह निरूपण साख्यमतके आशयके सदृश ही जनना

चाहिये । उनका कहना है कि ये जो रागादिक भावकर्म होते हैं इनका कर्ता आत्मा नहीं है, यह तो मोहादिक कर्मप्रकृतिके उदयका कार्य है । इसी तरह ज्ञान, अज्ञान, सोना, जागना, सुख, दुःख, मिथ्यात्व, असयम, चारो गतियोमे भ्रमण तथा शुभ-अशुभभाव आदि जो भी भाव हैं उन सब भावोका कर्म ही कर्ता है, जीव अकर्ता है । यही जैनशास्त्रोका मत है कि पुरुषवेदके उदयसे स्त्री रमणकी अभिलाषा होती है और स्त्रीवेदके उदयसे पुरुष रमणकी इच्छा होती है तथा उपघातादि प्रकृतियोके निमित्तसे ही परस्पर घात होता है । साख्यमतवाले भी यही कहते हैं कि पुरुष अर्थात् आत्मा अकर्ता है और प्रकृति ही कर्त्री है ।

इस पूर्वपक्षका समाधान करते हुए आचार्य कहते हैं कि ऐसा माननेवालोके ऊपर स्याद्वादवाणीका, जो आत्माको कथञ्चित् कर्ता मानती है, कोप अवश्य होगा । उस कोपका वारण करनेके लिये 'आत्मा तो अपने आपका कर्ता है और इन मिथ्यात्वादि भावोंका कर्ता कर्म ही है' यह कहना भी सगत नहीं है, क्यों कि आत्मा तो द्रव्यको अपेक्षा नित्य है तथा असंख्यात्प्रदेशी है, इसलिये यहाँ तो कुछ करनेके लिये है ही नहीं । भावरूप रागादिक परिणामोंका कर्ता कर्म ही है, अतः आत्मा तो अकर्ता ही रहा । इस स्थितिमे भी स्याद्वादवाणीका कोप तो पूर्ववत् ही रहा, अतः आत्माको कथञ्चित् अकर्ता और कथञ्चित् कर्ता मानना ही स्याद्वाद है । सामान्य ज्ञायकभावकी अपेक्षासे तो आत्मा अकर्ता है परन्तु विशेषकी अपेक्षासे जो ये रागादिकभाव होते हैं, अज्ञानावस्थामे उनका कर्ता ही है । यही श्रीकुन्दकुन्द स्वामीका मत है ॥३३२-३४४॥

यही भाव श्रीअमृतचन्द्रस्वामी कलशामे प्रकट करते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछंद

माङ्गतरिममी स्पृशन्तु पुरुष साख्या इवाप्यार्हता

कर्तारं कलयन्तु तं किल सदा भेदावबोधदधः ।

ऊढ्वं तूद्धतवोधघामनियतं प्रत्यक्षमेन स्वय

पश्यन्तु च्युतकर्तृभावमचल ज्ञातारमेक परम् ॥२०४॥

अर्थ—साख्यो के सहस्र ये जैन मुनि भी आत्माको सर्वथा अकर्ता मत माने, भेदज्ञानके पहले उसे सदा कर्ता मानें और भेदज्ञान होनेके ऊपर उत्कृष्ट ज्ञानमन्दिरमे निश्चित इस स्वय प्रत्यक्ष आत्माको कर्तृत्वसे रहित, अचल और एक परम ज्ञाता ही देखें ।

भावार्थ—जिस प्रकार साख्यमतवाले आत्माको एकान्तसे अकर्ता मानते हैं उस प्रकार जैन मुनि भी उसे सर्वथा अकर्ता मत समझे, क्यों कि भेदज्ञानके पूर्व अज्ञानदशामे आत्मा रागादिभावोका कर्ता है और भेदज्ञानके अनन्तर आत्मा एक ज्ञाता ही रह जाता है, उसका कर्तापन स्वय छूट जाता है । इसलिये स्याद्वादकी दृष्टिसे ऐसा ही श्रद्धान करना उचित है ॥२०४॥

आगे क्षणिक होनेसे कर्ता अन्य है और भोक्ता अन्य है, बौद्धोकी इस मान्यताका निराकरण करते हुए कलशा कहते हैं—

मालिनीछन्द

क्षणिकमिदमिहैक. कल्पयित्वात्मतत्त्वं

निजमनमि विघत्ते कर्तृभोक्त्रोविभेदम् ।

अपहरति विमोह तस्य नित्यामृतोर्ध्वः

स्वयमयमभिपिञ्चश्चिञ्चमत्कार एव ॥२०५॥

अर्थ—इस ससारमे इस आत्मतत्त्वको क्षणिक मानकर एक—बौद्ध अपने मनमे कर्ता और भोक्तामे भेद मानता है। सो यह चैतन्यका चमत्कार ही कथञ्चित् नित्यरूप अमृतके प्रवाहोसे स्वय सीचता हुआ उसके उस विमोहको दूर करता है।

भावार्थ—पर्यायदृष्टिसे विचार किया जावे तो कर्ता अन्य है और भोक्ता अन्य है। और जब द्रव्यदृष्टिसे विचार किया जावे तब जो कर्ता है वही भोक्ता है। क्षणिकवादी बौद्ध कर्ता और भोक्तामे सर्वदा भेद मानते हैं। उनका कहना है कि जो प्रथम क्षण था वह दूसरे क्षणमे नहीं है, क्योंकि परिणमन सर्वदा बदलता रहता है। बौद्धोका यह कहना सर्वथा सगत नहीं है क्योंकि वस्तु द्रव्यदृष्टिसे नित्य है तथा ऐमा प्रत्यभिज्ञान भी होता है। कहा भी है—

नित्यं तत्प्रत्यभिज्ञानान्नाकस्मात्तदविच्छिदा ।

क्षणिक कालभेदात्ते बुद्धयसचरदोषत ॥५६॥—आसमीमासा

यही जो प्रत्यभिज्ञान है वह सर्वथा अनित्यके व्यामोहको दूर करता है। यदि वस्तु सर्वथा क्षणिक मानी जावे तो 'यह वही देवदत्त है जिसे पहले देखा था' ऐसा प्रत्यभिज्ञान नहीं हो सकता ॥२०५॥

आगे इस क्षणिकवादका युक्तिके द्वारा निराकरण करते हैं—

अनुष्टुप्छन्द

वृत्यशभेदतोऽत्यन्त वृत्तिमन्नाशकल्पनात् ।

अन्य करोति भुङ्क्तेऽन्य इत्येकान्तश्चकास्तु मा ॥२०६॥

अर्थ—वृत्यशोके सर्वथा भिन्न होनेसे वृत्तिमान्के नाशकी कल्पना कर अन्य करता है, अन्य भोगता है, ऐसा एकान्त सुशोभित न हो।

भावार्थ—प्रतिसमय जो पदार्थोकी अवस्था होती है उसे वृत्यश कहते हैं। उनको सर्वथा भिन्न मानकर वृत्तिमान् पदार्थके नाशकी कल्पना द्वारा अन्य करता है, अन्य भोगता है, ऐसा जो एकान्त है सो सर्वथा अयुक्त है। क्योंकि पर्यायके नाशसे यदि पर्यायीकी नाश माना जावे तो जिसने हिंसाका अभिप्राय किया वह तो क्षणिकपनसे नष्ट हो गया और जिस चित्ने हिंसाका अभिप्राय नहीं किया वही घात करनेवाला हुआ और जिसने घात किया वह नष्ट हो गया और इस हिंसाकर्मसे जिसे वन्ध हुआ वह भिन्न है। तथा वह चित् जो वन्ध अवस्थाको प्राप्त हुआ था वह क्षणिकपनसे नष्ट हो गया। अत अन्य चित्की ही मुक्ति हुई, इत्यादि अनेक दोषोका इस पक्षमें सद्भाव है, इसलिये क्षणिकपक्ष हेय है ॥२०६॥

अब अनेकान्तद्वारा क्षणिकवादका निषेध करते हैं—

केहिंचि दु पज्जयेहिं विणस्सए णेव केहिंचि दु जीवो ।

जम्हा तम्हा कुब्बदि सो वा अण्णो व णेयंतो ॥३४५॥

केहिंचि दु पज्जयेहिं विणस्सए णेव केहिंचि दु जीवो ।
 जम्हा तम्हा वेददि सो वा अण्णो व णेयंतो ॥३४६॥
 जो चेव कुणइ सो चिय ण वेयए जस्स एस सिद्धंतो ।
 सो जीवो णायव्वो मिच्छादिट्ठी अणारिहदो ॥३४७॥
 अण्णो करेइ अण्णो परिभुंजइ जस्स एस सिद्धंतो ।
 सो जीवो णादव्वो मिच्छादिट्ठी अणारिहदो ॥३४८॥

(चतुष्कम्)

अर्थ—क्योकि जीव नामक पदार्थ कितनी ही पर्यायोंके द्वारा विनाशको प्राप्त होता है और कितनी ही पर्यायोंके द्वारा विनाशको प्राप्त नहीं होता, इसलिये वही जीव करता अथवा अन्य जीव करता है, ऐसा एकान्त नहीं है। क्योकि जीव नामक पदार्थ कितनी ही पर्यायोसे नाशको प्राप्त होता है और कितनी ही पर्यायोसे नाशको प्राप्त नहीं होता, इसलिये वही जीव भोगता है या अन्य जीव भोगता है, ऐसा एकान्त नहीं है। जो जीव करता है वही नहीं भोगता है, ऐसा जिसका सिद्धान्त है, उस जीवको मिथ्यादृष्टि तथा अर्हन्तके मतसे बाह्य जानना चाहिये। इसी तरह अन्य जीव करता है और अन्य जीव भोगता है, यह जिसका सिद्धान्त है, उस जीवको मिथ्यादृष्टि तथा अर्हन्तके मतसे बहिर्भूत जानना चाहिये।

विशेषार्थ—क्योकि प्रत्येक समय सभवते हुए अगुरुलघुगुणके परिणाम द्वारा जीव क्षणिक है और अचलित चैतन्यके अन्वयरूप गुणके द्वारा नित्य है, इसलिये जीव कितनी ही पर्यायोंके द्वारा नष्ट होता है और कितनी ही पर्यायोंके द्वारा नष्ट नहीं होता है। इस तरह जीवका स्वभाव दो स्वभाववाला है। इससे यह सिद्ध होता है कि जो करता है वही भोगता है और अन्य भी भोगता है। जो भोगता है वही करता है अथवा अन्य भी करता है, ऐसा एकान्त नहीं है। पर्याय-दृष्टिसे जिसने कार्य किया था वह पर्याय तो भोगनेके समय नहीं रही, अतः यह कहना असंगत नहीं कि करनेवाला अन्य था और भोगनेवाला अन्य है। और जब द्रव्यदृष्टि देखते हैं तब जो जीव करनेके समय था वही तो भोगनेके समय द्रव्यरूपसे नित्य है अतः जो करता है वही भोगता है, ऐसा माननेमें कोई आपत्ति नहीं, क्योकि जीव नामक पदार्थ द्रव्यपर्यायात्मक है। इसी अभि-प्रायको लेकर आचार्य महाराजका कहना है कि जो भोगता है वही जीव करता है अथवा अन्य ही करता है ऐसा एकान्त नहीं है। अनेकान्तसे ऐसी वस्तुव्यवस्था होने पर भी बौद्धसिद्धान्तिका कहना है कि जो वर्तमान क्षणमें है, उसीमें परमार्थसत्त्वकी अपेक्षा वस्तुत्व है अर्थात् वही वस्तु है। इस प्रकार वस्तुके अशमें भी वस्तुपनका आरोप कर शुद्धनयके लोभसे ऋजुसूत्रनयके एकान्तमें स्थिर होकर 'जो जीव करता है वही नहीं भोगता है, अन्य जीव करता है और अन्य भोगता है' ऐसा अवलोकन करता है, उसे मिथ्यादृष्टि ही जानना चाहिये। वृत्तिमान् पदार्थके जो वृत्तिरूप अश है उनमें क्षणिकपन होनेपर भी वृत्तिमान् जो चैतन्यचमत्कार है उसका टङ्कोत्कीर्णरूपसे ही अन्तरङ्गमें प्रतिभास होता रहता है ॥३४५-३४८॥

अब इसी अर्थको कलशामें दिखाते हैं—

शाङ्ख्यविक्रीडितछन्द

आत्मानं परिशुद्धमीप्सुभिरतिव्याप्तिं प्रपद्यान्वकै

कालोपाधिवशादशुद्धिमधिका तत्रापि मत्वा परै ।

चैतन्यं क्षणिकं प्रकल्प्य पृथुकै 'शुद्धजुसूत्रेरितै-

रात्मा व्युञ्जित एष हारवदहो निस्सूत्रमुक्तेक्षिभिः ॥२०७॥

अर्थ—सर्वथा शुद्ध आत्माकी इच्छा करनेवाले अज्ञानी बौद्धोने अतिव्याप्तिको प्राप्त होकर तथा कालकी उपाधिके बलसे उस आत्मामें भी अधिक अशुद्धता आती है ऐसा मानकर शुद्ध ऋजुसूत्रनयसे प्रेरित हो चैतन्य क्षणिक ही है ऐसी कल्पना की है। सो जिस प्रकार सूत्ररहित केवल मोतियोको देखनेवाले मनुष्य जिसप्रकार हारको छोड़ देते हैं अर्थात् उनकी दृष्टिमें मोती ही आते हैं, हार नहीं, उसी प्रकार आश्चर्य है कि उन बौद्धोने इस आत्माको छोड़ दिया है। अर्थात् उनकी दृष्टिमें आत्माकी शुद्ध ऋजुसूत्रनयकी विषयभूत समयमात्र-व्यापी पर्याय ही आती है, सर्वपर्यायोमें अन्वयरूपसे व्याप्त रहनेवाला आत्मा नहीं आता।

भावार्थ—आत्माको सम्पूर्णरूपसे शुद्ध अर्थात् परनिरपेक्ष माननेके इच्छुक बौद्धोने विचार किया कि यदि आत्माको नित्य माना जावे तो उसमें कालकी अपेक्षा आती है, इसलिये कालकी उपाधिके बलसे उसमें अधिक अशुद्धता आ जावेगी और ऐसी अशुद्धता आत्मातिरिक्त द्रव्योमें भी पाई जाती है। अतः अतिव्याप्ति दोष आवेगा, इस भयसे उन्होने शुद्ध ऋजुसूत्रनयका विषय जो वर्तमान पर्याय है उतना ही क्षणिक चैतन्य है, ऐसी कल्पना की है। इस कल्पनासे उन्होने मात्र पर्यायोको तो ग्रहण किया है परन्तु उन पर्यायोका आधारभूत जो आत्मा है उसे छोड़ दिया है। जिस प्रकार अनेक मोतियोंका एक सूत्रमें गुम्फनकर हार बनाया जाता है, यहाँ जो मनुष्य केवल मोतियोंको देखते हैं, सूत्रको नहीं देखते, वे हारके लाभसे वञ्चित रहते हैं क्योंकि सूत्रके बिना केवल मोतियोंसे हारकी उत्पत्ति सम्भव नहीं। इसी प्रकार जो मनुष्य आत्माकी समय-समयव्यापी पर्यायोको तो देखते हैं परन्तु उन सब पर्यायोमें अनुस्यूत रहनेवाले द्रव्यको नहीं देखते वे आत्मासे वञ्चित हैं। दृश्यमान पुद्गलद्रव्यके समान आत्मा भी द्रव्य और पर्यायरूप ही प्रत्येक ज्ञानी जीवके अनुभवमें आ रहा है, फिर भी बौद्धोकी दृष्टि इस परमार्थसत्यकी ओर नहीं जाती। अतएव आचार्यने उन्हें 'अन्धक' और 'पृथुक' (बालक-अज्ञानी) जैसे शब्दोंसे निर्दिष्ट किया है। तथा प्रत्यक्षसिद्ध वस्तुस्वरूपका अपलाप करनेके कारण 'अहो' शब्दके द्वारा आश्चर्य प्रकट किया है ॥ २०७ ॥

शाङ्ख्यविक्रीडितछन्द

कर्तुर्वेदयितुश्च युक्तिवशतो भेदोऽस्त्वभेदोऽपि वा ।

कर्ता वेदयिता च मा भवतु वा वस्त्वेव सच्चिन्त्यताम् ।

प्रोता सूत्र इवात्मनोह निपुणैर्भेत्तु न शक्या क्वचि-

च्चिच्चिन्तामणिमालिकेयमभितोऽप्येका चकास्त्वेव न ॥ २०८ ॥

अर्थ—कर्ता और भोक्तामे युक्तिके वशसे भेद हो अथवा अभेद हो, जो कर्ता है वह भोक्ता होवे अथवा न होवे, मात्र वस्तुका ही विचार किया जावे, चतुर मनुष्योके द्वारा सूतमे गुम्फित मणियोकी मालाके समान जो कही भेदी नहीं जा सकती, ऐसी ज्ञानी मनुष्योके द्वारा आत्मामे गुम्फित यह एक चैतन्यरूप चिन्तामणिरत्नोकी माला ही मेरे सब ओर सुशोभित हो ।

भावार्थ—वस्तु द्रव्यपर्यायस्वरूप है । आत्मा भी वस्तु है, अतः वह भी द्रव्यपर्यायस्वरूप है । जब द्रव्यकी अपेक्षा विचार किया जाता है तब जो कर्ता है वही भोक्ता है, यह विकल्प आता है और जब पर्यायकी अपेक्षा विचार किया जाता है तब जो कर्ता है वह भोक्ता नहीं है, ऐसा विकल्प आता है । आचार्य कहते हैं कि नयविवक्षासे वस्तु जैसी है वैसी रहे, उस विकल्पमे न पडकर मात्र वस्तुका चिन्तन करना चाहिये । जिस प्रकार चतुर मनुष्योके द्वारा सूतमें पिरोये हुए मणियोकी माला भेदरूप न होकर अभेदरूपसे एक माला ही मानी जाती है उसी प्रकार ज्ञानी मनुष्योके द्वारा आत्मामे अनुभूत जो चैतन्यगुणरूप चिन्तामणिरत्नोकी माला है वह भेदरूप न होकर अभेदरूप एक चेतनद्रव्य ही है । आचार्य इच्छा प्रकट करते हैं कि यह एक अखण्ड चेतनद्रव्य ही मेरे लिये उपलब्ध हो अर्थात् तथाभूत ही मेरी परिणति हो ॥ २०८ ॥

अब व्यवहार और निश्चयदृष्टिसे कर्ता-कर्मका प्रतिपादन करनेके लिये कलशा कहते हैं—

रथोद्धताछन्द

व्यावहारिकदृशैव केवलं कर्तृ कर्म च विभिन्नमिष्यते ।

निश्चयेन यदि वस्तु चिन्त्यते कर्तृ कर्म च सदैकमिष्यते ॥ २०९ ॥

अर्थ—केवल व्यवहारनयकी दृष्टिसे ही कर्ता और कर्म भिन्न-भिन्न माने जाते हैं । यदि निश्चयनयसे वस्तुका विचार किया जाता है तो कर्ता और कर्म सदा एक ही माने जाते हैं ।

भावार्थ—पर्यायाश्रित होनेसे व्यवहारनय भेदको विषय करता है और द्रव्याश्रित होनेसे निश्चयनय अभेदको विषय करता है । इसलिये व्यवहारनयकी दृष्टिसे जब निरूपण होता है तब कर्ता और कर्म पृथक्-पृथक् कहे जाते हैं, जैसे कुलाल घटका कर्ता है । और निश्चयनयकी दृष्टिसे जब कथन होता है तब कर्ता और कर्म एक ही कहे जाते हैं, जैसे मिट्टी घटका कर्ता है ॥ २०९ ॥

आगे इसी कथनको गाथाओमे करते हैं—

जह सिप्पिओ उ कम्मं कुव्वइ ण य सो उ तम्मओ होइ ।

तह जीवो वि य कम्मं कुव्वदि ण य तम्मओ होइ ॥३४९॥

जह सिप्पिओ उ करणेहिं कुव्वइ ण य सो उ तम्मओ होइ ।

तह जीवो करणेहिं कुव्वइ ण य तम्मओ होइ ॥३५०॥

जह सिप्पिओ उ करणाणि गिह्णइ ण य सो उ तम्मओ होइ ।

तह जीवो करणाणि उ गिह्णइ य तम्मओ होइ ॥३५१॥

जह सिप्पिओ उ कम्मफलं भुंजदि ण य सो उ तम्मओ होइ ।
 तह जीवो कम्मफलं भुंजइ ण य तम्मओ होइ ॥३५२॥
 एवं व्यवहारस्स उ वत्तव्वं दरिसणं समासेण ।
 सुणु णिच्छयस्स वयणं परिणामकयं तु जं होई ॥३५३॥
 जह सिप्पिओ उ चिट्ठं कुव्वइ हवइ य तहा अणण्णो से ।
 तह जीवो वि य कम्मं कुव्वइ हवइ य अणण्णो से ॥३५४॥
 जह चिट्ठं कुव्वंतो उ सिप्पिओ णिच्च दुक्खिओ होई ।
 ततो सिया अणण्णो तह चेट्ठंतो दुही जीवो ॥३५५॥
 (सप्तकम्)

अर्थ—जैसे सुनार आदि कारीगर कटक, केयूर आदि आभूषणोको बनाता है परन्तु वह कारीगर उन कटक, केयूरादि आभूषणरूप नहीं हो जाता, वैसे ही जीव भी ज्ञानावरणादि पुद्गलकर्मोको करता है परन्तु उन कर्मोको नहीं हो जाता ।

जिस प्रकार शिल्पकार हथौड़ा, सडासी आदि करणोके द्वारा आभूषणोको बनाता है किन्तु उन करणोको नहीं परिणमता है । इसी प्रकार जीव मन-वचन-कायके व्यापाररूप करणोके द्वारा पुद्गलकर्मोको करता है किन्तु उन करणोको नहीं हो जाता है ।

जिस तरह शिल्पी हथौड़ा आदि करणोको ग्रहण करता है किन्तु उन करणो स्वरूप नहीं हो जाता । उसी तरह जीव भी मन-वचन-कायके व्यापाररूप करणोको ग्रहण करता है, किन्तु तन्मय नहीं हो जाता है ।

जैसे सुनार उन आभूषणोके फलस्वरूप ग्राम, धन आदि फलको भोगता है किन्तु उस फलस्वरूप नहीं होता है । वैसे ही यह जीव साता-असाता आदि कर्मोके उदयसे प्राप्त सुख-दुःखादिको भोगता है परन्तु तन्मय नहीं हो जाता है ।

इस प्रकार व्यवहारनयका सिद्धान्त सक्षेपसे कहा गया । अब निश्चयनयके सिद्धान्तको सुनो, जो अपने परिणामसे किया जाता है ।

जैसे शिल्पी आभूषण बनानेके लिये चेष्टाको करता है और उस चेष्टासे तन्मय हो जाता है । वैसे ही जीव भी अपने परिणामस्वरूप चेष्टाको करता है और उस चेष्टासे तन्मय हो जाता है, उससे अन्य नहीं होता ।

और जैसे शिल्पी चेष्टा करता हुआ निरन्तर दुःखी होता है और उस दुःखसे वह अभिन्न रहता है । वैसे ही अपने परिणामस्वरूप चेष्टाको करता हुआ जीव भी दुःखी होता है और उस दुःखसे वह कथंचित् अभिन्न रहता है ।

भावार्थ—जिस प्रकार सुवर्णकार आदि शिल्पी कुण्डलादि परद्रव्यके परिणामस्वरूप कर्मको करता है, हथौड़ा आदि परद्रव्यात्मक करणोके द्वारा करता है, परद्रव्यात्मक हथौड़ा आदि करणोको ग्रहण करता है और उन कुण्डलादि आभूषणोके बनानेसे जो गाम-धन आदि फल मिलता है उसको भोगता है परन्तु वह अनेक द्रव्यरूप होनेके कारण उन करणादि परद्रव्योसे भिन्न ही है

और इसीसे तन्मय नहीं होता। अतएव वहाँपर निमित्त-नैमित्तिकभावमात्रसे ही कर्ता, कर्म, भोक्ता और भोग्यका व्यवहार होता है। उसी प्रकार आत्मा भी पुण्य-पापादिस्वरूप पुद्गलपरिणामात्मक कर्मको करता है, पुद्गलद्रव्यके परिणामस्वरूप काय, वचन और मनरूप करणोंके द्वारा करता है, पुद्गलपरिणामात्मक काय, वचन और मनरूप करणोंको ग्रहण करता है और पुद्गल-द्रव्यात्मक पुण्यपापसे जन्य सुख-दुःखस्वरूप पुद्गलकर्मफलको भोगता है, परन्तु अनेक द्रव्यपनसे उनसे अन्य है, इसीसे तन्मय नहीं होता, अतएव उसमें निमित्त-नैमित्तिकभावमात्रसे ही कर्ता, कर्म भोक्ता और भोग्यका व्यवहार होता है।

और जिस प्रकार कार्य करनेकी इच्छा करनेवाला वही शिल्पी चेष्टाके अनुकूल आत्म-परिणामरूप कर्मको करता है, और उस चेष्टाके अनुरूप सुख-दुःख लक्षण आत्मपरिणामात्मक जो फल है उसको भोगता है, यहाँ चेष्टा करनेवाला शिल्पी उस चेष्टासे भिन्नद्रव्य नहीं, किन्तु वह चेष्टा उसीका व्यापार है, इसलिये उससे तन्मय है। अतएव उन्हीमें परिणाम-परिणामीभावसे कर्ता, कर्म, भोक्ता और भोग्यपनका निश्चय है। उसी प्रकार कार्यकी इच्छा करनेवाला आत्मा भी चेष्टास्वरूप आत्मपरिणामात्मक कर्मको करता है और दुःखरूप आत्मपरिणामात्मक चेष्टानु-रूप कर्मफलको भोगता है तथा उस चेष्टासे एक द्रव्य होनेके कारण आत्मा भिन्न द्रव्य नहीं है। अतएव उससे तन्मय हो जाता है। इसलिये परिणाम-परिणामीभावसे उन्हीमें कर्ता, कर्म, भोक्ता और भोग्यपनका निश्चय है ॥३४९-३५५॥

अब यही भाव कलशामे दिखाते हैं—

नदंटकछन्द

ननु परिणाम एव किल कर्म विनिश्चयतः

स भवति नापरस्य परिणामिन एव भवेत् ।

न भवति कर्तृशून्यमिह कर्म न चैकतया

स्थितिरिह वस्तुनो भवतु कर्तृ तदेव तत. ॥२१०॥

अर्थ—निश्चयसे परिणाम ही कर्म है और वह परिणाम दूसरेका नहीं है किन्तु परिणामी-का ही है। जो कर्म है वह कर्ताके विना नहीं होता और वस्तुकी स्थिति एक अवस्थारूप नहीं रहती, इसलिये वस्तुका कर्ता वही वस्तु है।

भावार्थ—निश्चयनयसे जो परिणामन करता है वह कर्ता कहलाता है और उसका जो परिणाम है वह कर्म कहलाता है। वह जो परिणाम है सो अपने आश्रयभूत परिणामी द्रव्यका है, अन्य परिणामी द्रव्यका नहीं है क्योंकि जो जो परिणाम होता है वह अपने-अपने उपादानसे तन्मय रहता है। इसीसे वस्तुका स्वरूप द्रव्यपर्यायात्मक माना है। अतएव वस्तु न तो कूटस्थ नित्य ही है और न सर्वथा एकक्षणस्थायी क्षणिक ही है। अपने परिणामरूप कर्मका आप ही स्वयं कर्ता है, यह निश्चय सिद्धान्त है। तात्पर्य यह है कि निश्चयनयसे कर्तृ-कर्मभाव एक ही द्रव्यमें होता है ॥२१०॥

पृथ्वीछन्द

वहिलुंठति यद्यपि स्फुटदनन्तशक्ति स्वयं

तथाप्यपरवस्तुनो विशति नान्यवस्वन्तरम् ।

स्वभावनियतं यत् सकलमेव वस्त्वप्यते

स्वभावचलनाकुलः किमिह मोहित क्लिश्यते ॥२११॥

अर्थ—यद्यपि वस्तुकी स्वयं प्रकट होनेवाली अनन्त शक्तियाँ बाहर लोट रही हैं अर्थात् यह स्वयं अनुभवमे आ रहा है कि वस्तु अनन्त शक्तियोंका भण्डार है तो भी अन्य वस्तु किसी अन्य वस्तुके भीतर प्रवेश नहीं करती है क्योंकि सम्पूर्ण वस्तु अपने-अपने स्वभावमे नियत मानी जाती है। जब सब वस्तुएँ अपने-अपने स्वभावमे नियत हैं तब इस संसारमे अज्ञानी जीव वस्तुको उसके स्वभावसे विचलित करनेमे आकुल होता हुआ खेदखिन्न क्यों होता है ?

भावार्थ—वस्तुमे अनन्त शक्तियाँ होती अवश्य हैं। पर उनमे ऐसी एक भी शक्ति नहीं है जिसके आधार पर एक वस्तु दूसरी वस्तुके भीतर प्रवेश कर सके, अर्थात् उस रूप हो सके। जबकि ससारकी समस्त वस्तुएँ अपने-अपने स्वभावमें नियत हैं अर्थात् अपने स्वभावको छोड़कर अन्य वस्तुके स्वभावको ग्रहण नहीं करती तब यह जीव आत्माको अपने स्वभावसे विचलित कर पुद्गलकर्म स्वरूप हो उसके कर्तृत्वका अहंकार क्यों धारण करता है ? जान पड़ता है कि उसके इस क्लेशका कारण अनादिकालसे साथ लगा हुआ मोह ही है ॥२११॥

रथोद्धताछन्द

वस्तु चैकमिह नान्यवस्तुनो येन तेन खलु वस्तु वस्तु तत् ।

निश्चयोऽयमपरोऽपरस्य क्व किं करोति हि वहिल्लुठन्नपि ॥२१२॥

अर्थ—क्योंकि इस संसारमें एक वस्तु अन्य वस्तुकी नहीं है, इसलिये वह वस्तु उसी वस्तुरूप रहती है, यह निश्चय है, फिर बाहर लोटता हुआ भी अन्य पदार्थ अन्य पदार्थका क्या करता है ? अर्थात् कुछ नहीं।

भावार्थ—यहाँ वस्तुका अर्थ द्रव्य है। ससारका प्रत्येक द्रव्य अपना-अपना चतुष्टय पृथक्-पृथक् लिए हुए है, इसलिये एकद्रव्य दूसरे द्रव्यरूप त्रिकालमे नहीं हो सकता। एकद्रव्यका दूसरे द्रव्यमे अत्यन्ताभाव है, यह नियम है। निश्चयकी दृष्टिसे कर्ता वही हो सकता है जो कर्मरूप परिणत हो सके। यदि जीवद्रव्यको पुद्गलकर्मका कर्ता माना जाय तो जीवद्रव्यको पुद्गलकर्मरूप परिणमन करना चाहिये, पर ऐसा हो नहीं सकता। इसलिये जीव और पुद्गलकर्मका परस्पर एकक्षेत्रावगाहरूप संयोगसम्बन्ध होनेपर भी उनमे कर्तृ-कर्मभाव सिद्ध नहीं होता है। व्यवहारनय निमित्त-नैमित्तिकभावको ग्रहण करता है, इसलिये उस नयकी दृष्टिसे जीव, पुद्गल-कर्मणवर्गणाओ-मे कर्मरूप परिणमन करानेमे निमित्त होनेसे उनका कर्ता होता है और पुद्गलकर्म उसके कार्य होते हैं ॥२१२॥

रथोद्धताछन्द

यत् वस्तु कुरुतेऽन्यवस्तुन किंचनापि परिणामिन. स्वयम् ।

व्यावहारिकदृशैव तन्मत नान्यदस्ति किमपीह निश्चयात् ॥२१३॥

अर्थ—स्वयं परिणमन करनेवाली अन्य वस्तुका अन्य वस्तु कुछ करती है, यह जो मत है, वह व्यावहारिक दृष्टिसे ही सम्पन्न होनेवाला मत है। निश्चयनयसे इस जगतमे अन्य वस्तुका अन्य कुछ भी नहीं है।

भावार्थ—ससारके प्रत्येक पदार्थ स्वयं परिणमनशील है। उनके उस परिणमनमें अन्य पदार्थ निमित्त होते हैं, इसलिये निमित्तप्रधान दृष्टिको अङ्गीकृत कर व्यवहारनय ऐसा कथन करता है कि अमुक वस्तु अमुक वस्तुकी कर्ता है। परन्तु जब निश्चयनयसे विचार होता है तब एक वस्तु दूसरी वस्तुरूप नहीं होती, इसलिये वह उसका कर्ता नहीं है, यह सिद्धान्त प्रकट होता है। निश्चयनय उपादानप्रधान दृष्टिको अङ्गीकृत कर कथन करता है ॥२१३॥

आगे इसी कथनको दृष्टान्तद्वारा स्पष्ट करते हैं—

जह सेडिया दु ण परस्स सेडिया सेडिया य सा होइ ।
 तह जाणओ दु ण परस्स जाणओ जाणओ सो दु ॥३५६॥
 जह सेडिया दु ण परस्स सेडिया सेडिया य सा होइ ।
 तह पासओ दु ण परस्स पासओ पासओ सो दु ॥३५७॥
 जह सेडिया दु ण परस्स सेडिया सेडिया दु सा होइ ।
 तह संजओ दु ण परस्स संजओ संजओ सो दु ॥३५८॥
 जह सेडिया दु ण परस्स सेडिया सेडिया दु सा होदि ।
 तह दंसणं दु ण परस्स दंसणं दंसणं तं तु ॥३५९॥
 एवं तु णिच्छयणयस्स भासियं णाणदंसणचरित्ते ।
 सुणु ववहारणयस्स य वत्तव्वं से समासेण ॥३६०॥
 जह परदव्वं सेडिदि हु सेडिया अप्पणो सहावेण ।
 तह परदव्वं जाणइ णाया वि सयेण भावेण ॥३६१॥
 जह परदव्वं सेडिदि हु सेडिया अप्पणो सहावेण ।
 तह परदव्वं पस्सइ जीवो वि सयेण भावेण ॥३६२॥
 जह परदव्वं सेडिदि हु सेडिया अप्पणो सहावेण ।
 तह परदव्वं विजहइ णाया वि सयेण भावेण ॥३६३॥
 जह परदव्वं सेडिदि हु सेडिया अप्पणो सहावेण ।
 तह परदव्वं सदहइ सम्मादिट्ठी सहावेण ॥३६४॥
 एवं ववहारस्स दु विणिच्छओ णाणदंसणचरित्ते ।
 भाणिओ अप्पणोसु वि पज्जएसु एमेव णायव्वो ॥३६५॥

अर्थ—जैसे सेटिका (श्वेतिका) सफेदी करनेवाले कलई-चूना अथवा खड़िया मिट्टी आदि सफेद पोतनी भित्ती आदि परद्रव्यकी नहीं है किन्तु सेटिका स्वयं सेटिका है अर्थात् भित्ति आदि-को सफेद करनेसे सेटिका सेटिका नहीं है, किन्तु सेटिका स्वयं शुक्लगुणविशिष्ट सेटिका है।

वैसे ही ज्ञायक जो आत्मा है वह स्वकीय स्वरूपसे भिन्न परपदार्थोंको जाननेसे ज्ञायक नहीं है किन्तु स्वयं ज्ञायक है ।

जिस प्रकार सेटिका, भित्ति आदि परद्रव्यकी नहीं है । किन्तु सेटिका स्वयं सेटिका है उसी प्रकार दर्शक जो आत्मा है वह परके अवलोकनसे दर्शक नहीं है किन्तु स्वयं दर्शक है ।

जिस तरह सेटिका, भित्ति आदि परद्रव्यकी नहीं है किन्तु सेटिका स्वयं सेटिका है उसी तरह संयत जो आत्मा है सो परपदार्थके त्यागसे संयत नहीं है किन्तु स्वयं ही संयत है—सयमी है ।

जैसे सेटिका परवस्तुके सफेद करनेसे सेटिका नहीं है किन्तु सेटिका स्वयं सेटिका है वैसे ही परद्रव्यके श्रद्धानसे दर्शन नहीं है किन्तु दर्शन स्वयं ही दर्शन है ।

इस प्रकारसे निश्चयनयका ज्ञान, दर्शन और चारित्रिके विषयमें वक्तव्य है । अब इस विषयमें व्यवहारनयका जो वक्तव्य है, उसे सक्षेपसे कहते हैं, सो सुनो ।

जैसे सेटिका अपने स्वभावसे ही भित्ति आदि परद्रव्यको सफेद करती है वैसे ही ज्ञाता आत्मा भी अपने ज्ञायकस्वभावसे परद्रव्यको जानना है ।

जिस तरह सेटिका अपने स्वभावसे परद्रव्यको सफेद करती है उसी तरह जीव भी अपने स्वभावसे परद्रव्यका अवलोकन करता है ।

जिस प्रकार सेटिका अपने स्वभावसे ही परद्रव्यको सफेद करती है उसी प्रकार ज्ञाता आत्मा भी अपने स्वभावसे परद्रव्यको त्याग करता है अर्थात् परद्रव्यको त्यागकर संयत होता है ।

जिस तरह सेटिका अपने स्वभावसे परद्रव्यको सफेद करती है उसी तरह सम्यग्दृष्टि आत्मा भी अपने स्वभावसे परद्रव्यका श्रद्धान करता है ।

इस प्रकार ज्ञान, दर्शन और चारित्रिके विषयमें व्यवहारनयका जो मत है वह कहा गया । इसी पद्धतिसे अन्य पर्यायोंके विषयमें भी व्यवहारनयका निर्णय जानना चाहिये ।

विशेषार्थ—यहाँ सेटिका श्वेतगुणसें पूरित स्वभाववाला द्रव्य है और उसके व्यवहारसे सफेद करने योग्य जो भित्ति आदिक हैं वह परद्रव्य हैं । अब यहाँपर इसीका विचार करते हैं—

सफेद करनेवाली जो सेटिका है वह सफेद करनेके योग्य भित्ति आदि परद्रव्यकी है या नहीं है? इस प्रकार श्वेत्य और श्वेतिका इन उभय तत्त्वोंकी मीमासा की जाती है । यदि सेटिका भित्ति आदिकी है तो ऐसा सिद्धान्त है कि जो जिसका होता है वह वही होता है अर्थात् उसी रूप होता है जैसे ज्ञान आत्माका है तो वह आत्मा ही होता है । इस सिद्धान्तके रहते हुए सेटिका यदि भित्ति आदिकी है ऐसा माना जाय तो उसे भित्ति आदि रूप ही होना चाहिये और ऐसा होनेपर सेटिकाके स्वद्रव्यका उच्छेद हो जावेगा अर्थात् सेटिका भित्ति आदिसे पृथक् कोई द्रव्य नहीं रहेगा और ऐसा होता नहीं, क्योंकि द्रव्यान्तर सक्रमणका पहले ही निषेध कर चुके हैं । अतएव सेटिका भित्ति आदिकी नहीं है ।

अब फिर आशङ्का होती है कि यदि सेटिका भित्ति आदिकी नहीं है तो किसकी है ? इस आशङ्काका यह उत्तर है कि सेटिका सेटिकाकी ही है । इसपर पुनः आशङ्का होती है कि वह

अन्य सेटिका कौन-सी है, जिसकी कि यह सेटिका है? इसका उत्तर यह है कि सेटिकासे अन्य सेटिका नहीं है किन्तु आप ही मे स्व और आप ही मे स्वामित्व अश मानकर व्यवहारसे उपपत्ति कर लेनी चाहिये। तब कोई पुन. पूछता है कि यहाँ स्व और स्वामि अशके व्यवहारसे साध्य क्या है? कौन-सा प्रयोजन सिद्ध होता है? उसका उत्तर देते हैं कि कुछ भी नहीं। तब यही निश्चय हुआ कि सेटिका किसी अन्यकी नहीं है किन्तु सेटिका सेटिका ही है। जिस प्रकार यह दृष्टान्त है उसी प्रकार इस दृष्टान्तसे प्रतिफलित होनेवाले दार्ष्टान्तिक अर्थको जान लेना चाहिये।

यहाँपर जो चेतयिता है वह ज्ञानगुणसे पूरित स्वभाववाला द्रव्य है और व्यवहारसे पुद्गलादिक परद्रव्य उसके ज्ञेय हैं। अब यहाँपर ज्ञायक जो चेतयिता है वह ज्ञेयरूप पुद्गलादिक परद्रव्यका है अथवा नहीं है? इस प्रकार ज्ञेय और ज्ञायक इन उभय तत्त्वोंके सम्बन्ध पर विचार किया जाता है—यदि ऐसा माना जावे कि चेतयिता पुद्गलादिक परद्रव्यका है तो 'जो जिसका होता है वह उसी रूप होता है, जैसे ज्ञान आत्माका होता हुआ आत्मरूप ही होता है' इस तत्त्वसम्बन्धके जीवित रहते हुए चेतयिताको यदि पुद्गलादिकका माना जावे तो उसे पुद्गलादिरूप ही हो जाना चाहिये और ऐसा होनेपर चेतयिताके स्वद्रव्यका उच्छेद हो जायगा अर्थात् चेतयिता अन्यरूप होकर अपने अस्तित्वको ही समाप्त कर देगा, क्योंकि द्रव्यान्तर सक्रमणका पहले ही निषेध कर आये हैं, अतः द्रव्यका उच्छेद हो नहीं सकता। तब यह सिद्ध हुआ कि चेतयिता पुद्गलादिक परद्रव्यका नहीं है। इस स्थितिमे यहाँ यह आशङ्का होती है कि यदि चेतयिता पुद्गलादिकका नहीं है तो किसका है? इसका उत्तर यह है कि चेतयिता चेतयिताका ही है। इसपर पुनः प्रश्न होता है कि वह अन्य चेतयिता कौन है जिसका कि चेतयिता होता है? तो उसका उत्तर है कि चेतयितासे अन्य चेतयिता नहीं है किन्तु आप ही स्व और आप ही स्वामी है। इस प्रकार आप ही मे अश-अशीकी कल्पनासे ऐसा व्यवहार होता है। कोई फिर पूछता है कि यहाँ स्व-स्वामी अंशके इस व्यवहारसे क्या साध्य है? कौन-सा प्रयोजन सिद्ध होता है? तो उसका उत्तर है कि कुछ भी साध्य नहीं है। तब यही निश्चय हुआ कि ज्ञायक जो चेतयिता है वह किसीका नहीं है किन्तु ज्ञायक ज्ञायकका ही अथवा चेतयिता चेतयिताका ही है अर्थात् ज्ञायक अथवा चेतयिता है—वह स्वरूपसे ही ज्ञायक अथवा चेतयिता है।

अब यही पद्धति आत्माके दर्शक होनेके विषयमे ग्राह्य है। जैसे—

यहाँ पर सेटिका श्वेतगुणसे परिपूर्ण स्वभाववाला पुद्गलद्रव्य है, और व्यवहारसे सफेद करने योग्य भित्ति आदि उसके परद्रव्य हैं। अब यहाँ सफेद करनेवाली सेटिका, सफेद करनेके योग्य जो भित्ति आदि परद्रव्य हैं उनकी है अथवा नहीं है? इस प्रकार श्वेत्य और श्वेतक इन दोनो तत्त्वोंके पारस्परिक सम्बन्धकी मीमांसा की जाती है। यदि सेटिका भित्ति आदि परद्रव्यकी है ऐसा माना जावे तो 'जो जिसका होता है, वह उसीरूप होता है, जैसे कि आत्माका ज्ञान आत्मारूप ही है' इस तत्त्वसम्बन्धके जीवित रहते हुए यदि सेटिकाको भित्ति आदिकी मानी जावे तो उसे भित्ति आदिरूप ही होना चाहिए। और ऐसा होनेपर स्वद्रव्यका उच्छेद हो जायगा अर्थात् सेटिका भित्ति आदिरूप होकर अपनी सत्ता ही समाप्त कर देगी, परन्तु द्रव्यका उच्छेद होता नहीं है क्योंकि द्रव्यान्तर सक्रमणका अर्थात् एकद्रव्यका दूसरे द्रव्यरूप होनेका निषेध पहले ही किया जा

चुका है। इससे यह सिद्ध हुआ कि सेटिका भित्ति आदिकी नहीं है। यहाँ यह आशङ्का होती है कि यदि सेटिका भित्ति आदिकी नहीं है तो किसकी है? इसका उत्तर है कि सेटिका सेटिकाकी है। इस स्थितिमें पुनः आशङ्का होती है कि वह अन्य सेटिका कौन है, जिसकी कि यह सेटिका है? इसका उत्तर यह है कि अन्य सेटिका नहीं है किन्तु स्व और स्वामीके अश ही अन्य हैं अर्थात् आप ही स्व है और आप ही अपना स्वामी है। जैसे देवदत्तके एक ही पुत्र था, उससे किसीने पूछा—आपका बड़ा पुत्र कौन है? उसने कहा, यही। मध्यम कौन है? उसने कहा—यही। और जघन्य कौन है? यही। उसी प्रकार आपमें ही अश-अशीकी कल्पनासे इस व्यवहारकी उपपत्ति कर लेना चाहिये। कोई पूछता है कि इस स्व-स्वामी अशके व्यवहारसे साध्य क्या है? कौन-सा प्रयोजन सिद्ध होनेवाला है? इसका उत्तर है कि कुछ भी नहीं। तब यही निश्चय हुआ कि सेटिका किसी अन्यकी नहीं है किन्तु सेटिका सेटिकाकी ही है। जैसा यह दृष्टान्त है वैसा ही दृष्टान्तसे प्रतिफलित होनेवाला दार्ष्टान्तिक है। जैसे—

यहाँ चेतयिता दर्शनगुणसे परिपूर्ण स्वभाववाला द्रव्य है और व्यवहारसे उसका दृश्य अर्थात् देखनेके योग्य पुद्गलादि परद्रव्य है। अब यहाँ दर्शक जो चेतयिता है वह दृश्यरूप पुद्गलादि परद्रव्यका है अथवा नहीं है? इस प्रकार दृश्य और दर्शक इन दोनों तत्त्वोंके सम्बन्धकी मीमासा की जाती है—

यदि चेतयिता अर्थात् दर्शक आत्मा पुद्गलादिका है तो 'जो जिसका होता है वह उसी रूप होता है, जैसे ज्ञान आत्माका होता हुआ आत्मा ही होता है'। इस प्रकारके तत्त्व-सम्बन्धके जीवित रहते हुए चेतयिताको यदि पुद्गलादिकका माना जावे तो उसे पुद्गलादि रूप ही हो जाना चाहिये और ऐसा होनेपर चेतयिताका स्वद्रव्योच्छेद हो जावेगा अर्थात् चेतयिता पुद्गलादिरूप होकर अपनी सत्ता ही समाप्त कर देगा। परन्तु द्रव्यका उच्छेद कभी होता नहीं है क्योंकि द्रव्यान्तर सक्रमणका पहले ही निषेध किया जा चुका है। इससे यह सिद्ध हुआ कि चेतयिता पुद्गलादिकका नहीं है। यहाँ आशङ्का होती है कि यदि चेतयिता पुद्गलादिकका नहीं तो किसका है? इसका उत्तर है कि चेतयिता चेतयिताका ही है। फिर आशङ्का होती है कि वह अन्य चेतयिता कौन है जिसका कि चेतयिता होता है? तो उसका उत्तर है कि चेतयितासे अन्य चेतयिता नहीं है किन्तु स्व-स्वामी अश ही अन्य है अर्थात् आप ही स्व है और आप ही स्वामी है, इस प्रकारकी कल्पनासे स्व-स्वामी व्यवहारकी उपपत्ति हो जाती है। यहाँ कोई पुनः पूछता है कि स्व-स्वामी अशके व्यवहारसे साध्य क्या है? कौन-सा प्रयोजन सिद्ध होनेवाला है? तो उत्तर यह है कि कुछ भी नहीं है। इससे यह निश्चय हुआ कि दर्शक आत्मा किसीका नहीं है किन्तु दर्शक दर्शकका ही है। चेतयिता तात्त्विकदृष्टिसे किसीका दर्शक नहीं है किन्तु स्वयमेव दर्शक है ऐसा निश्चय सिद्धान्त है। जिस प्रकार काष्ठादि पदार्थोंको जलानेसे अग्नि दाहक है सो नहीं, किन्तु स्वयमेव अग्नि दाहक है। इसी प्रकार घटपटादि पदार्थोंके देखनेसे आत्मा दर्शक है सो नहीं, किन्तु आत्मा पर-निरपेक्ष स्वयं दर्शक है।

यह पद्धति चारित्रगुणके विषयमें स्वीकार्य है। जैसे—

यहाँ सेटिका श्वेतगुणसे परिपूर्ण स्वभाववाला द्रव्य है और व्यवहारसे श्वेत करने योग्य भित्ति आदि उसके परद्रव्य हैं। यहाँ सफेद करनेवाली सेटिका भित्ति आदि परद्रव्यकी है अथवा

नही ? इसप्रकार श्वेत्य और श्वेतक दो पदार्थोंके सम्बन्धकी मीमासा की जाती है। यदि सेटिका भित्ति आदि परद्रव्यकी मानी जावे तो 'जो जिसका होता है वह उसी रूप होकर रहता है, जैसे ज्ञान आत्माका होता हुआ आत्मा रूप ही होता है' इस तत्त्वसम्बन्धके जीवित रहते हुए सेटिका यदि भित्ति आदिकी है तो उसे भित्ति आदि रूप ही होना चाहिये और ऐसा होनेपर सेटिकाके स्वद्रव्यका उच्छेद हो जावेगा अर्थात् सेटिका भित्ति आदि रूप होकर अपनी सत्ता नष्ट कर देगी। परन्तु द्रव्यका उच्छेद हो नहीं सकता, क्योंकि द्रव्यान्तर सक्रमणका निषेध पहले किया जा चुका है। इससे यह निश्चय हुआ कि सेटिका भित्ति आदिकी नहीं है। तब आशङ्का होती है कि यदि सेटिका भित्ति आदिकी नहीं है तो किसकी है ? इसका उत्तर है कि सेटिकाकी ही सेटिका है। फिर आशङ्का होती है कि वह अन्य सेटिका कौन है जिसकी कि सेटिका होती है ? इसका उत्तर है कि सेटिकासे अन्य सेटिक नहीं है किन्तु स्व-स्वामी अश ही अन्य है। कोई फिर पूछता है कि यहाँ स्व-स्वामी अशके व्यवहारसे क्या साध्य है ? कौन-सा प्रयोजन सिद्ध होनेवाला है ? उसका उत्तर है कि कुछ भी नहीं। इससे यह निश्चय हुआ कि सेटिका किसी अन्यकी नहीं है, किन्तु सेटिका सेटिकाकी ही है। जिस प्रकार यह दृष्टान्त है उसी प्रकार इससे प्रतिफलित होनेवाला दार्ष्टान्तिक है। जैसे—

यहाँपर चेतयिता जो आत्मद्रव्य है सो ज्ञान-दर्शनगुणसे परिपूर्ण और परद्रव्यके अपोहन-रूप चारित्रगुणको धारण करनेवाला है तथा उसी आत्मद्रव्यके अपोहरूप पुद्गलादि परद्रव्य हैं। अब अपोहक अर्थात् परपदार्थका त्याग करनेवाला चेतयिता अपोह्य अर्थात् त्याग करने योग्य पुद्गलादिक परद्रव्यका है अथवा नहीं ? इस प्रकार अपोह्य और अपोहक इन दो तत्त्वोंके सम्बन्धकी मीमासा की जाती है।

यदि चेतयिता पुद्गलादिकका है तो 'जो जिसका होता है वह उसी रूप होता है, जैसे ज्ञान आत्माका होता हुआ आत्मारूप होता है' इस तत्त्वसम्बन्धके जीवित रहते हुए चेतयिता पुद्गलादिकका होता हुआ पुद्गलादिरूप ही हो जावेगा और ऐसा होने पर चेतयिताके स्वद्रव्यका उच्छेद हो जावेगा अर्थात् चेतयिता पुद्गलादिरूप होकर अपना अस्तित्व समाप्त कर देगा, सो द्रव्यका उच्छेद कभी हो नहीं सकता, क्योंकि द्रव्यान्तर-सक्रमणका निषेध पहले कर आये हैं। इससे यह सिद्ध हुआ कि चेतयिता पुद्गलादिकका नहीं है। अब यह आशंका होती है कि यदि चेतयिता पुद्गलादिकका नहीं है तो फिर किसका है ? इसका उत्तर यह है कि चेतयिता चेतयिताका ही है। पुन प्रश्न होता है कि वह अन्य चेतयिता कौन है जिसका वह चेतयिता होता है ? इसका उत्तर यह है कि चेतयितासे अन्य कोई दूसरा चेतयिता नहीं है किन्तु स्व-स्वामीके अश ही अन्य हैं। कोई फिर पूछता है कि यहाँ स्व-स्वामी अशके व्यवहारसे क्या साध्य है ? कौन-सा प्रयोजन सिद्ध होनेवाला है ? उसका उत्तर यह है कि कुछ भी नहीं। इससे यह निश्चय हुआ कि चेतयिता किसीका अपोहक नहीं है, अपोहक अपोहक ही है। इस प्रकार ज्ञेय-ज्ञायक, दृश्य-दर्शक और अपोह्य-अपोहक सम्बन्धका विचार निश्चयनयकी अपेक्षा किया। अब व्यवहारनयकी अपेक्षा इन सम्बन्धोपर विचार किया जाता है—

जिस प्रकार श्वेतगुणसे परिपूर्ण स्वभाववाली सेटिका स्वयं भित्ति आदि परद्रव्यरूप नहीं परिणमती और भित्ति आदि परद्रव्यको अपनेरूप नहीं परिणमती, किन्तु भित्ति आदि परद्रव्यके

निमित्तसे होनेवाले अपने श्वेतगुणसे परिपूर्ण स्वभावके परिणामसे उत्पन्न होती हुई भित्ति आदि परद्रव्यको, जो सेटिकानिमित्तक अपने स्वभावके परिणामसे उत्पन्न हो रहा है, अपने स्वभावसे सफेद करती है, ऐसा व्यवहार होता है। उसी प्रकार ज्ञानगुणसे परिपूर्ण स्वभाववाला चेतयिता भी स्वयं पुद्गलादि परद्रव्यके स्वभावसे नहीं परिणमता है और पुद्गलादि परद्रव्यको अपने स्वभावरूप नहीं परिणमाता है, किन्तु पुद्गलादि परद्रव्यके निमित्तसे होनेवाले अपने ज्ञानगुणसे परिपूर्ण स्वभावके परिणामसे उत्पन्न होता हुआ पुद्गलादि परद्रव्यको, जो कि चेतयिताके निमित्तसे होनेवाले अपने स्वभावके परिणामसे उत्पन्न हो रहा है, अपने स्वभावसे जानता है, ऐसा व्यवहार होता है।

इसी प्रकार दर्शनगुणके साथ योजना करना चाहिये। जिस प्रकार श्वेतगुणसे परिपूर्ण स्वभाववाली वही सेटिका स्वयं भित्ति आदि परद्रव्यके स्वभावसे नहीं परिणमती और भित्ति आदि परद्रव्यको अपने स्वभावसे नहीं परिणमाती, किन्तु भित्ति आदि परद्रव्यके निमित्तसे होनेवाले अपने श्वेतगुणसे परिपूर्ण स्वभावके परिणामसे उत्पन्न होती हुई भित्ति आदि परद्रव्यको, जो कि सेटिकाके निमित्तसे होनेवाले अपने स्वभावके परिणामसे उत्पन्न हो रहा है, अपने स्वभावसे सफेद करती है, ऐसा व्यवहार होता है। उसी प्रकार दर्शनगुणसे परिपूर्ण स्वभाववाला चेतयिता भी स्वयं पुद्गलादि परद्रव्यके स्वभावसे नहीं परिणमता और पुद्गलादि परद्रव्यको अपने स्वभावरूप नहीं परिणमाता, किन्तु पुद्गलादि परद्रव्यके निमित्तसे होनेवाले अपने दर्शनगुणसे परिपूर्ण स्वभावके परिणामसे उत्पन्न होता हुआ पुद्गलादि परद्रव्यको, जो कि चेतयिताके निमित्तसे जायमान अपने स्वभावके परिणामसे उत्पन्न हो रहा है, अपने स्वभावसे देखता है, ऐसा व्यवहार किया जाता है।

इसी प्रकार चारित्रगुणके विषयमें भी यही योजना करना चाहिये। जिस प्रकार श्वेतगुणसे परिपूर्ण स्वभाववाली वही सेटिका स्वयं भित्ति आदि परद्रव्यके स्वभावरूप नहीं परिणमती और भित्ति आदि परद्रव्यको अपने स्वभावरूप नहीं परिणमाती, किन्तु भित्ति आदि परद्रव्यके निमित्तसे होनेवाले अपने श्वेतगुणसे परिपूर्ण स्वभावके परिणामसे उत्पन्न होती हुई भित्ति आदि परद्रव्यको, जो कि सेटिकाके निमित्तसे जायमान अपने स्वभावके परिणामसे उत्पन्न हो रहा है, अपने स्वभावसे सफेद करती है, ऐसा व्यवहार होता है। उसी प्रकार ज्ञानदर्शनगुणसे परिपूर्ण तथा परपदार्थके अपोहन—त्यागरूप स्वभावसे चेतयिता भी स्वयं पुद्गलादि परद्रव्यके स्वभावरूप नहीं परिणमता और पुद्गलादि परद्रव्यको अपने स्वभावरूप नहीं परिणमाता, किन्तु पुद्गलादि परद्रव्यके निमित्तसे जायमान अपने ज्ञानदर्शनगुणसे परिपूर्ण तथा परद्रव्यके अपोहन—त्यागरूप स्वभावके परिणामसे उत्पन्न होता हुआ पुद्गलादि परद्रव्यको, जो कि चेतयिताके निमित्तसे होनेवाले अपने स्वभावके परिणामसे उत्पन्न हो रहा है, अपने स्वभावसे अपोहित करता है—छोड़ता है, ऐसा व्यवहार होता है। इस प्रकार यह आत्माके ज्ञान, दर्शन और चारित्ररूप पर्यायोंके निश्चय तथा व्यवहारका प्रकार है। इसी तरह अन्य सभी पर्यायोंके निश्चय और व्यवहारका प्रकार जानना चाहिये।

भावार्थ—जानना, देखना, श्रद्धान करना और त्याग करना ये सब आत्माके चैतन्यगुणके परिणाम हैं। निश्चयनयसे विचार करनेपर आत्मा परद्रव्यका ज्ञायक नहीं है, परद्रव्यका दर्शक नहीं है, परद्रव्यका श्रद्धायक नहीं है और परद्रव्यका अपोहक नहीं है। उसके ये सब भाव आप ही हैं क्योंकि आत्माका परिणमन आत्माश्रित है और परद्रव्यका परिणमन पराश्रित है। 'सेटिका

भित्ति आदिको सफेद करती है' यहाँ विचार करनेपर भित्तिका परिणमन भित्तिरूप हो रहा है और सेटिकाका परिणमन सेटिकारूप हो रहा है अर्थात् भित्ति भित्तिरूप ही रहती है और सेटिका सेटिकारूप ही रहती है। परन्तु व्यवहारनयसे विचार करनेपर आत्मा परद्रव्यका ज्ञायक है, परद्रव्यका दर्शक है, परद्रव्यका श्रद्धायक है और परद्रव्यका अपोहक है, क्योंकि परपदार्थका जो ज्ञेय, दृश्य, श्रद्धेय और अपोह्यरूप परिणाम है वह आत्माके ज्ञायक, दर्शक, श्रद्धायक और अपोहक भावके निमित्तसे जायमान है और आत्मामे जो ज्ञायकभाव आदिरूप परिणाम है वह परपदार्थके ज्ञेयभाव आदिरूप परिणामके निमित्तसे उत्पद्यमान है। 'सेटिका भित्तिको सफेद करती है' यही भित्तिका श्वेतगुणरूप परिणाम है वह सेटिकाके निमित्तसे उत्पन्न हुआ है, इसलिये निमित्त-नैमित्तिक भावकी प्रधानतासे तथोक्त व्यवहार होता है। इस तरह निश्चय और व्यवहारको पद्धतिको यथार्थरूपसे जानकर वस्तुस्वरूपका श्रद्धान करना चाहिये ॥३५६-३६५॥

अब यही भाव कलशामें दिखाते हैं—

शाङ्खलविक्रीडितछन्द

शुद्धद्रव्यनिरूपणार्पितमतेस्तत्त्व समुत्पश्यतो

नैकद्रव्यगत चकास्ति किमपि द्रव्यान्तर जातुचित् ।

ज्ञान ज्ञेयमवैति यत्तु तदय शुद्धस्वभावोदय.

किं द्रव्यान्तरचुम्बनाकुलधियस्तत्त्वाच्च्यवन्ते जना ॥२१४॥

अर्थ—शुद्ध द्रव्यके निरूपणमे जिसने बुद्धि लगाई है तथा जो सम्यक् प्रकारसे तत्त्वका अनुभव कर रहा है ऐसे पुरुषके एक द्रव्यमे प्राप्त दूसरा कुछ भी द्रव्य कभी भी प्रतिभासित नहीं होता। 'ज्ञान ज्ञेयको जानता है' यह जो कहा जाता है सो यह ज्ञानके शुद्धस्वभावका उदय है। ये लोक अन्य द्रव्यके ग्रहणसे आकूलित बुद्धि होते हुए तत्त्वसे क्यों चिगते हैं ?

भावार्थ—जब शुद्ध निश्चयनयसे तत्त्वका यथार्थ विचार किया जाता है तब यह अनुभव होता है कि एक द्रव्य दूसरे द्रव्यमे कभी प्रवेश नहीं करता है। 'ज्ञान ज्ञेयको जानता है', ऐसा जो व्यवहार होता है वहाँ ज्ञानके भीतर ज्ञेयका प्रवेश नहीं है। और ज्ञेयके भीतर ज्ञानका प्रवेश नहीं है। ज्ञान और ज्ञेय यथास्थान अपने-अपने स्वभावरूप परिणम रहे हैं फिर भी ज्ञानकी स्वच्छताके कारण ऐसा प्रतिभास होता है कि ज्ञानमे ज्ञेय आ रहा है। जब यह वस्तुस्थिति है तब ससारके ये प्राणी अन्य द्रव्यकी प्राप्तिके लिये व्यग्र होते हुए तत्त्वसे विचलित क्यों होते हैं ? उनकी इस अज्ञानमूलक प्रवृत्तिपर आचार्य आश्चर्य प्रकट करते हैं ॥ २१४ ॥

मन्दाक्रान्ताछन्द

शुद्धद्रव्यस्वरसम्भवात् किं स्वभावस्य शेष-

मन्यद्द्रव्य भवति यदि वा तस्य किं स्यात्स्वभाव ।

ज्योत्स्नारूप स्नपयति भुव नैव तस्यास्ति भूमि-

ज्ञान ज्ञेयं कलयति सदा ज्ञेयमस्यास्ति नैव ॥२१५॥

अर्थ—शुद्ध द्रव्य जो चेतन है उसका स्वभावरूप परिणमन होता है। उससे अतिरिक्त स्वभावका शेष क्या रह जाता है अर्थात् कुछ नहीं। यदि यह कहा जाय कि ज्ञेयरूप अन्य द्रव्य

चेतनमे प्रतिफलित होते हैं तो क्या इससे वे उसके स्वभाव हो गये ? चाँदनीका धवल रूप पृथिवीको नहला देता है तो क्या इससे पृथिवी चाँदनीकी हो जाती है ? अर्थात् नहीं । इसी तरह ज्ञान ज्ञेयको जानता है परन्तु ज्ञेय कभी ज्ञानका नहीं होता ।

भावार्थ—यहाँ शुद्धद्रव्यसे प्रयोजन आत्मद्रव्यसे है । उसका स्वरस अर्थात् निज स्वभाव चैतन्य है । वह आत्मद्रव्य सदा निज स्वभावरूप परिणमन कर रहा है । इस परिणमनसे शेष क्या बच रहता है जो उस स्वभावका कहा जावे ? यदि अन्य द्रव्य आत्मामे होते भी हैं अर्थात् ज्ञानकी स्वच्छताके कारण उसमे प्रतिफलित होते भी हैं तो इससे वे अन्य द्रव्य आत्मामे स्वभाव नहीं हो सकते । जिस प्रकार चाँदनी पृथिवीको सफ़ेद कर देती है तो क्या इससे पृथिवी चाँदनी हो जाती है ? नहीं, इसी प्रकार ज्ञान ज्ञेयको जानता है तो इससे क्या ज्ञेय ज्ञानका हो जाता है ? नहीं, सदा ज्ञान ज्ञान ही रहता है और ज्ञेय ज्ञेय ही रहता है । यह प्रकरण निश्चयनयसे ज्ञायक और ज्ञेयके सम्बन्धका है । यहाँ आचार्यने यह अभिप्राय प्रकट किया है कि निश्चयसे ज्ञायक आत्मा स्वयं ही ज्ञायक है, परद्रव्यको जाननेके कारण ज्ञायक नहीं है क्योंकि परद्रव्य जो पुद्गलादि द्रव्य हैं वे कभी आत्मद्रव्यरूप नहीं परिणमते । इसमे दृष्टान्त चाँदनीका दिया है । जिस प्रकार चादनीद्वारा प्रकाशित होने मात्रसे पृथिवी चाँदनीकी नहीं हो जाती, उसी प्रकार ज्ञानद्वारा जाने-जाने मात्रसे ज्ञेय ज्ञानके नहीं हो जाते ॥२१५॥

अब ज्ञानमे राग-द्वेषका उदय कहाँ तक रहता है, यह दिखानेके लिये कलशा कहते हैं—

मन्दाक्रान्ताछन्द

राणद्वेषद्वयमुदयते तावदेतन्न यावज्

ज्ञान ज्ञानं भवति न पुनर्वोध्यता याति बोध्यम् ।

ज्ञान ज्ञान भवतु तदिदं न्यक्कृताज्ञानभाव

भावाभावौ भवति तिरयन्येन पूर्णस्वभाव ॥२१६॥

अर्थ—राग और द्वेष ये दोनों तब तक उदित होते रहते हैं जब तक कि यह ज्ञान ज्ञान नहीं हो जाता और ज्ञेय ज्ञेयपनको नहीं प्राप्त हो जाता । इसलिये आचार्य आकाङ्क्षा प्रकट करते हैं कि अज्ञानभावको दूर करनेवाला यह ज्ञान ज्ञान ही रहे, जिससे कि भाव और अभावको अर्थात् चतुर्गति सम्बन्धी उत्पाद-व्ययको दूर करता हुआ आत्मा पूर्णस्वभावसे युक्त हो जावे ।

भावार्थ—ज्ञान ज्ञेयरूप होता है और ज्ञेय ज्ञानरूप होता है, इस प्रकारका समिश्रण मिथ्यात्व-दशामे ही होता है । और जब तक यह मिथ्यात्वदशा रहती है तब तक रागद्वेष नियमसे उत्पन्न होते रहते हैं । मिथ्यात्वके कारण यह जीव परदार्यको सुख-दुःखका कारण मानता है, इसलिये उनकी इष्टानिष्ट परिणतिमें रागद्वेषका होना सुलभ है । अतः आचार्य आकाङ्क्षा प्रकट करते हैं कि ज्ञान ज्ञान ही रहे तथा वह 'ज्ञान ज्ञेयरूप होता है और ज्ञेय ज्ञानरूप होता है' इस अज्ञानभावको नष्ट कर दे । जब तक एतादृश ज्ञान प्रकट नहीं होता तब तक आत्मा पूर्णस्वभाव-प्राप्त नहीं होता और जब तक पूर्णस्वभावको प्राप्त नहीं होता तब तक इसका चतुर्गति सम्बन्धी उत्पाद-व्यय—जन्म-मरण नष्ट नहीं होता । अतएव आत्मका पूर्णस्वभाव प्राप्त करनेके लिये ज्ञानका ज्ञानरूप होना आचार्यको अभीष्ट है ॥२१६॥

आगे राग-द्वेष-मोह जीवसे अभिन्न परिणाम है, यह कहते हैं—

दंसणणाणचरित्तं किंचि वि णत्थि दु अचेयणे विसये ।
 तम्हा किं घादयदे चेदयिदा तेसु विसयेसु ॥३६६॥
 दंसणणाणचरित्तं किंचि वि णत्थि दु अचेयणे कम्मं ।
 तम्हा किं घादयदे चेदयिदा तम्हि कम्मम्मि ॥३६७॥
 दंसणणाणचरित्तं किंचि वि णत्थि दु अचेयणे काये ।
 तम्हा किं घादयदे चेदयिदा तेसु कायेसु ॥३६८॥
 णाणस्स दंसणस्स य भणिओ घाओ तहा चरित्तस्स ।
 ण वि तहिं पुग्गलद्वस्सस्स को वि घाओ उ णिदिट्ठो ॥३६९॥
 जीवस्स जे गुणा केइ णत्थि खलु ते परेसु दब्बेसु ।
 तम्हा सम्माइट्ठिस्स णत्थि रागो उ विसएसु ॥३७०॥
 रागो दोसो मोहो जीवस्सेव य अणण्णपरिणामा ।
 एएण कारणेण उ सदादिसु णत्थि रागादि ॥३७१॥

अर्थ—दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य ये तीनों अचेतन विषयमें कुछ भी नहीं हैं, इसलिये चेतयिता उन विषयोमें क्या घात करे ?

दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य ये तीनों अचेतन ज्ञानावरणादि कर्मोंमें कुछ भी नहीं है, इसलिये चेतयिता उन कर्मोंमें क्या घात करे ?

इसी प्रकार दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य ये तीनों अचेतन कायमें कुछ भी नहीं हैं, इसलिये चेतयिता उस कायमें क्या घात करे ?

जैसा दर्शन, ज्ञान और चारित्र्यका घात कहा गया है वैसा पुद्गलद्रव्यका कोई भी घात नहीं कहा गया है ।

जीवके जो कोई गुण है वे निश्चयसे परद्रव्योमें नहीं रहते, इसलिये सम्यग्दृष्टि जीवके विषयोमें राग नहीं होता ।

राग, द्वेष और मोह ये जीवके ही अनन्य परिणाम हैं । अर्थात् जीवके साथ इनका अनित्य तादात्म्य है । यही कारण है कि शब्दादिक विषयोमें ये रागादिक नहीं है ।

विशेषार्थ—निश्चयसे जो धर्म जहाँ होता है उस वस्तुके घातनेसे वह धर्म भी घाता जाता है । जैसे प्रदीपके घातसे प्रकाश भी घाता जाता है । उसी तरह जिसमें जो होता है उसका घात होनेपर वह भी घाता जाता है । जैसे प्रकाशका घात होनेपर प्रदीपका भी घात होता है । अर्थात् प्रतीपमें प्रकाश रहता है और प्रकाशमें प्रदीप रहता है, इसलिये एक दूसरेका घात होनेपर दोनों घाते जाते हैं । परन्तु जो जिसमें नहीं होता वह उसका घात होनेपर नहीं घाता जाता, जैसे घटका घात होनेपर घटमें रखा हुआ दीपक नहीं घाता जाता । उसी तरह जो जिसमें नहीं होता

वह उसका घात होनेपर नहीं घाता जाता, जैसे घटके भीतर स्थित प्रदीपका घात होनेपर घट नहीं घाता जाता। उसी प्रकार आत्माके धर्म जो दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य हैं वे पुद्गलद्रव्यका घात होनेपर भी नहीं घाते जाते और न दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यका घात होनेपर भी पुद्गलद्रव्य घाता जाता है। इस तरह यह सिद्ध हुआ कि दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य पुद्गलद्रव्यमे नहीं हैं क्योंकि यदि ऐसा होता तो दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यका घात होनेपर पुद्गलद्रव्यका घात और पुद्गलद्रव्यका घात होनेपर दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यका घात दुर्निवार होता, परन्तु ऐसा नहीं है। जिस कारण ऐसा है उस कारण जो जितने कुछ भी जीवके गुण हैं वे सभी परद्रव्योमे नहीं है, इस प्रकार हम सम्यक् देखते हैं। अन्यथा यहाँपर भी जीवके गुणोका घात होनेपर पुद्गलद्रव्यका घात और पुद्गलद्रव्यका घात होनेपर जीवके गुणोका घात दुर्निवार हो जाता, परन्तु ऐसा नहीं है। यहाँ आशङ्का होती है कि यदि ऐसा है तो सम्यग्दृष्टिके विषयोमे राग किसी कारणसे होता है? इसका उत्तर है कि न किसी कारणसे। तब फिर रागको खान क्या है? अर्थात् रागकी उत्पत्ति किससे होती है? इसका उत्तर यह है कि राग-द्वेष-मोह जीवके ही अज्ञानमय परिणाम हैं, इसलिये वे परद्रव्यादि विषयोमे नहीं होते। अज्ञानका अभाव होनेसे सम्यग्दृष्टि जीवके रागादिक नहीं होते। इस प्रकार वे राग-द्वेष-मोह विषयोमे न होते हुए सम्यग्दृष्टिके नहीं होते, यह नियम है ॥ ३६६-३७१ ॥

अब यही भाव कलशामे दिखाते हैं—

मन्दाक्रान्ताछन्द

रागद्वेषाविह हि भवति ज्ञानमज्ञानभावात्
तौ वस्तुत्वप्रणिहितदृशा दृश्यमानौ न किञ्चित् ।
सम्यग्दृष्टि क्षपयतु ततस्तत्त्वदृष्ट्या स्फुटन्ती
ज्ञानज्योतिर्ज्वलति सहज येन पूर्णाचलाचि ॥ २१७ ॥

अर्थ—निश्चयसे इस आत्मामे अज्ञानभावके कारण ज्ञान ही राग-द्वेषरूप परिणत होता है। वस्तुके यथार्थ स्वरूपपर सलग्न दृष्टिसे देखे जाने पर वे राग-द्वेष कुछ भी नहीं हैं। इसलिये प्रकट होते हुए उन रागद्वेषोको सम्यग्दृष्टि पुरुष तत्त्वदृष्टिसे—वस्तुके परमार्थस्वरूपका विचार करानेवाली बुद्धिसे नष्ट करे, जिससे कि पूर्ण और अविनाशी किरणोसे युक्त स्वाभाविक ज्ञान-ज्योति प्रकाशमान हो।

भावार्थ—राग-द्वेष आत्माकी ही अशुद्ध परिणति है। उसकी उत्पत्तिमे आत्माका अज्ञान-भाव कारण है। जब आत्मतत्त्वके शुद्धस्वरूपपर दृष्टि डालते हैं तब उसमे राग-द्वेषकी सत्ता दिखाई नहीं देती अर्थात् परमार्थसे आत्मा राग-द्वेषसे रहित है। इसलिये वर्तमानमे जो राग-द्वेष प्रकट हो रहे हैं उन्हें सम्यग्दृष्टि जीव निजमे परके निमित्त जायमान विकारीभाव समझकर नष्ट करनेका पुरुषार्थ करे, क्योंकि राग-द्वेषके नष्ट हो चुकनेपर ही पूर्ण तथा अविनाशी केवलज्ञानरूपी ज्योति प्रकट हो सकती है ॥ २१७ ॥

अब राग-द्वेषका उत्पादक परद्रव्य नहीं है, यह भाव कलशामे दिखाते हैं—

शालिनीछन्द

रागद्वेषोत्पादक तत्त्वदृष्ट्या
नान्यद् द्वय-वीक्ष्यते किञ्चनापि ।

सर्वद्रव्योत्पत्तिरन्तश्चकास्ति

व्यक्तात्यन्त स्वस्वभावेन यस्मात् ॥२१८॥

अर्थ—तत्त्वदृष्टिसे देखनेपर रागद्वेषको उत्पन्न करनेवाला अन्य द्रव्य कुछ भी दिखाई नहीं देता, क्योंकि सब द्रव्योंकी उत्पत्ति अपने ही निज स्वभावसे अपने ही भीतर प्रकट होती हुई अत्यन्त सुशोभित होती है ।

भावार्थ—यहाँ उपादानदृष्टिकी प्रमुखतासे कथन है, इसलिये रागद्वेषकी उत्पत्ति बाह्य-पदार्थोंसे न बताकर आत्माके स्वस्वभावसे ही वतलाई है । इसलिये रागद्वेषको नष्ट करनेके लिये अपने अज्ञानभावको ही सर्वप्रथम नष्ट करना चाहिये ॥२१८॥

अब सर्व द्रव्य स्वभावसे ही उपजते हैं, यह कहते हैं—

अण्णदविएण अण्णदवियस्स ण कीरए गुणुप्पाओ ।

तम्हा उ सब्बद्व्वा उप्पज्जंते सहाणेण ॥३७२॥

अर्थ—अन्य द्रव्यके द्वारा अन्य द्रव्यके गुणोंका उत्पाद नहीं होता, इसलिये सब द्रव्य स्वभावसे ही उत्पन्न होते हैं ।

विशेषार्थ—परद्रव्य जीवके रागादिकोको उत्पन्न कराता है, ऐसी आशङ्का नहीं करना चाहिये, क्योंकि अन्य द्रव्यके अन्य द्रव्य सम्बन्धी गुणोंके उत्पन्न करनेकी असमर्थता है । सब द्रव्योंका अपने स्वभावसे ही उत्पाद होता है, इसी बातको दिखाते हैं—

जैसे मिट्टीका घड़ा बनता है । यहाँ घटरूपसे उत्पन्न होती हुई मिट्टी क्या कुम्भकारके स्वभावसे घटरूप उत्पन्न होती है अथवा मिट्टीके स्वभावसे ? यदि कुम्भकारके स्वभावसे घटरूप उत्पन्न होती है, ऐसा माना जावे तो घट बनानेके अहंकारसे पूरित पुरुष अधिष्ठित तथा घट-निर्माणमे व्यापृत हाथोंसे युक्त पुरुषका जो शरीर है उसके आकार घट होना चाहिये, परन्तु ऐसा नहीं होता, क्योंकि अन्य द्रव्यके स्वभावसे अन्य द्रव्यमे परिणामका उत्पाद नहीं देखा जाता । यदि ऐसा है तो यह निश्चित हो गया कि मिट्टीका घटाकार परिणामन कुम्भकारके स्वभावसे नहीं होता, किन्तु मिट्टीके स्वभावसे ही होता है क्योंकि द्रव्यमे परिणामका उत्पाद स्वकीय स्वभावसे ही देखा जाता है । तथा ऐसा होनेपर मिट्टी अपने स्वभावका अतिक्रमण नहीं कर सकती । इसलिये घटका उत्पादक कुम्भकार नहीं है किन्तु मिट्टी ही कुम्भकारके स्वभावका स्पर्श न करती हुई स्वकीय स्वभावसे घटरूप उत्पन्न होती है ।

इसी प्रकार सभी द्रव्य स्वकीय परिणामरूप पर्यायसे उत्पन्न होते हैं । सो उस तरह उत्पन्न होते हुए वे द्रव्य क्या निमित्तभूत द्रव्यान्तरके स्वभावसे उत्पन्न होते हैं या स्वकीय स्वभावसे ? यह आशङ्का होती है । यदि निमित्तभूत द्रव्यान्तरके स्वभावसे उत्पन्न होते हैं तो उनका वह परिणाम निमित्तभूत परद्रव्यके आकार होना चाहिये, परन्तु ऐसा नहीं है क्योंकि द्रव्यान्तरके स्वभावसे द्रव्यमे परिणाम नहीं देखा जाता । यदि ऐसा है तो यह निश्चय हुआ कि सर्वद्रव्य निमित्तभूत परद्रव्यके स्वभावसे उत्पन्न नहीं होते, किन्तु स्वकीय स्वभावसे ही उत्पन्न होते हैं क्योंकि द्रव्यमे जो परिणामका उत्पाद है वह स्वकीय स्वभावसे ही देखा जाता है और ऐसा होनेपर सर्वद्रव्य अपने स्वभावका अतिक्रमण नहीं कर सकते, इसलिये निमित्तभूत अन्य द्रव्य उनके परिणामके

उत्पादक नहीं हैं किन्तु सर्वद्रव्य ही निमित्तभूत द्रव्यान्तरके स्वभावका स्पर्श न करते हुए स्वकीय स्वभावसे अपने अपने परिणामरूपसे उत्पन्न होते हैं। इसलिये हम परद्रव्यको जीवके रागादिक भावोका उत्पादक नहीं देखते हैं, जिसके लिये कुपित हो अर्थात् क्रोध प्रकट करें।

यहाँ उपादानकारणकी प्रधानतासे कथन किया गया है, इसलिये निमित्तकारणका सर्वथा निषेध नहीं समझना चाहिये ॥३७२॥

अब कहते हैं कि रागादिककी उत्पत्तिमें आत्मा ही अपराधी है, अन्य द्रव्य नहीं—

मालिनीछन्द

यदिह भवति रागद्वेषदोषप्रसूति.

कतरदपि परेषा दूषण नास्ति तत्र ।

स्वयमयमपराधी तत्र सर्पत्यबोधो

भवतु विदितमस्त यात्वबोधोऽस्मि बोध ॥२१९॥

अर्थ—इस आत्मामें जो रागादिककी उत्पत्ति होती है उसमें परद्रव्यका किञ्चिन्मात्र भी दूषण नहीं है। यह आत्मा स्वयं अपराधी होता है और अपराधके कारण इसका अज्ञान फैलता है, यह बात सबको विदित हो, अतः अज्ञान अस्तको प्राप्त हो जावे, क्योंकि मैं ज्ञानस्वरूप हूँ।

भावार्थ—रागादिककी उत्पत्तिका उपादानकारण आत्मा स्वयं है, इसलिये परपदार्थको क्या दोष दिया जाय ? अज्ञानभावके कारण आत्मामें रागादिकभाव उत्पन्न होते हैं। इसलिये आचार्य आकङ्क्षा प्रकट करते हैं कि मेरा वह अज्ञानभाव नष्ट हो, क्योंकि मैं ज्ञानरूप हूँ। अज्ञानी जीव रागद्वेषकी उत्पत्तिमें परद्रव्यको ही निमित्त मानकर उनके ऊपर क्रोध करता है। यह व्यर्थ है क्योंकि रागद्वेषका उपादानकारण अज्ञानी जीव स्वयं है। अतः उनके ऊपर क्रोध करना जलता-झुंके सदृश व्यर्थ है। अपने अज्ञानभावको त्यागो, आपसे आप इनका विलय हो जावेगा ॥२१९॥

आगे रागादिककी उत्पत्तिमें परद्रव्यको ही निमित्त माननेका निषेध करते हैं—

रथोद्धताछन्द

रागजन्मनि निमित्तता परद्रव्यमेव कलयन्ति ये तु ते ।

उत्तरन्ति न हि मोहवाहिनी शुद्धबोधविधुरान्धबुद्धय ॥२२०॥

अर्थ—जो रागकी उत्पत्तिमें परद्रव्यका ही निमित्तपन मानते हैं वे मोहरूपी नदीको नहीं उतर सकते, क्योंकि शुद्धनयका विषयभूत जो आत्मा उसके बोधसे शून्य होनेके कारण वे अन्ध-बुद्धिवाले हैं।

भावार्थ—आत्माके अज्ञानरूप रागादिक परिणाम मोहकर्मके उदयमें होते हैं। जो केवल परद्रव्यकी निमित्तताकी मुख्यतासे ही उनका अस्तित्व मानते हैं वे शुद्धवस्तुस्वरूपके ज्ञानसे रहित अन्धे हैं तथा कभी भी मोहनदीके पार नहीं जा सकते ॥२२०॥

आगे शब्द, रस, गन्ध आदिक बाह्य पदार्थ रागद्वेषके कारण नहीं हैं, यह दिखाते हैं—

पिन्दियसंश्रुयवयणाणि पोग्गला परिणमंति बहुयाणि ।

ताणि सुणिऊण रूसदि तूसदि य अहं पुणो भणिदो ॥३७३॥

पौगलद्रव्यं सदत्तपरिणयं तस्स जइ गुणो अण्णो ।
 तम्हा ण तुमं भणिओ किंचि वि किं रूससि अबुद्धो ॥३७४॥
 असुहो सुहो व सदो ण तं भणइ सुणसु मं ति सो चेव ।
 ण य एइ विणिग्गहिउं सोयविषयमागयं सदं ॥३७५॥
 असुहं सुहं च रूवं ण तं भणइ पिच्छ मं ति सो चेव ।
 ण य एइ विणिग्गहिउं चक्खुविसयमागयं रूवं ॥३७६॥
 असुहो सुहो व गंधो ण तं भणइ जिग्घ मं ति सो चेव ।
 ण य एव विणिग्गहिउं घाणविसयमागयं गंधं ॥३७७॥
 असुहो सुहो व रसो ण तं भणइ रसय मं ति सो चेव ।
 ण य एइ विणिग्गहिउं रसणविसयमागयं तु रसं ॥३७८॥
 असुहो सुहो व फासो ण तं भणइ फुससु मं ति सो चेव ।
 ण य एइ विणिग्गहिउं कायविसयमागयं फासं ॥३७९॥
 असुहो सुहो व गुणो ण तं भणइ बुज्झ मं ति सो चेव ।
 ण य एइ विणिग्गहिउं बुद्धिविसयमागयं तु गुणं ॥३८०॥
 असुहं सुहं व दव्वं ण तं भणइ बुज्झ मं ति सो चेव ।
 ण य एइ विणिग्गहिउं बुद्धिविसयमागयं दव्वं ॥३८१॥
 एयं तु जाणिऊण उवसमं णेव गच्छई मूढो ।
 णिग्गहमणा परस्स य सयं च बुद्धिं सिवमपत्तो ॥३८२॥

(दशकम्)

अर्थ—अनेक प्रकारके जो निन्दा और स्तुतिके वचन हैं । पुद्गलद्रव्य उन रूप परिणमता हैं । उन्हे सुनकर 'ये शब्द मुझसे कहे गये हैं' ऐसा समझकर अज्ञानी जीव रूष्ट होता है तथा संतुष्ट होता है । अर्थात् निन्दाके वचन सुनकर रूष्ट होता है और स्तुतिके वचन सुनकर संतुष्ट होता है ।

परन्तु यहाँ पुद्गलद्रव्य ही शब्दरूप परिणत हुआ है । यदि उसका गुण अन्य है अर्थात् तुझसे भिन्न है तो तुझसे कुछ भी नहीं कहा गया है । तू अज्ञानी हुआ क्यों रूष्ट होता है ?

अशुभ और शुभ शब्द तुझसे नहीं कहता कि तू मुझे सुन, और न श्रोत्रइन्द्रियके विषयको प्राप्त हुए शब्दको ग्रहण करनेके लिये आत्मा ही आता है ।

इसी प्रकार अशुभ और शुभ रूप तुझसे नहीं कहता कि तू मुझे देख, और न नेत्रइन्द्रियके विषयको प्राप्त हुए रूपको ग्रहण करनेके लिए आत्मा ही आता है ।

इसी तरह अशुभ और शुभ गन्ध तुझसे नहीं कहता कि तू मुझे सूँघ, और न घ्राण इन्द्रियके विषयको प्राप्त हुए गन्धको ग्रहण करनेके लिये आत्मा ही आता है ।

इसी पद्धतिसे अशुभ और शुभ रस तुझसे नहीं कहता है कि तू मुझे चख, और न रसना इन्द्रियके विषयको प्राप्त रसको ग्रहण करनेके लिये आत्मा ही आता है ।

इसी विधिसे अशुभ और शुभ स्पर्श तुझसे नहीं कहता कि तू मुझे स्पर्श कर, और न स्पर्शन इन्द्रियके विषयको प्राप्त हुए स्पर्शको ग्रहण करनेके लिए आत्मा ही आता है ।

इसी प्रकार अशुभ और शुभ गुण तुझसे नहीं कहता कि तू मुझे जान, और न बुद्धिके विषयको प्राप्त हुए गुणको ग्रहण करनेके लिए आत्मा ही आता है ।

तथा इसी तरह अशुभ और शुभ द्रव्य तुझसे नहीं कहता कि तू मुझे जान, और न बुद्धिके विषयको प्राप्त हुए द्रव्यको ग्रहण करनेके लिए आत्मा ही आता है ।

जो परको ग्रहण करनेका मन करता है तथा स्वयं कल्याणकारी बुद्धिको प्राप्त नहीं हुआ है, ऐसा मूढ़ जीव इस प्रकार जानकर भी उपशमभावको प्राप्त नहीं होता है ।

विशेषार्थ—इस लोकमें जिस प्रकार देवदत्त यज्ञदत्तका हाथ पकडकर उसे किसी कार्यमें लगाता है उसी प्रकार ये घटपटादि वाह्य पदार्थ दीपकको हाथमें लेकर 'मुझे प्रकाशित करो' इस तरह कहते हुए अपने आपके प्रकाशनमें उसे प्रेरित नहीं करते और न दीपक भी चुम्बकसे खिंची हुई लोहकी सुईके समान अपने स्थानसे च्युत होकर उन घटपटादि पदार्थोंको प्रकाशित करनेके लिए आता है क्योंकि वस्तुका स्वभाव परके द्वारा उत्पन्न नहीं किया जा सकता तथा पर भी वस्तुस्वभावके द्वारा उत्पन्न नहीं किया जा सकता, इसलिये जिस प्रकार दीपक परके सन्निधानमें स्वरूपसे ही प्रकाशित होता है उसी प्रकार परके असन्निधानमें भी स्वरूपसे ही प्रकाशित होता है । वस्तुस्वभावसे ही विचित्र परिणतिको प्राप्त होते हुए सुन्दर या असुन्दर जो घटपटादि पदार्थ हैं वे स्वरूपसे ही प्रकाशित होनेवाले दीपककी किञ्चिन्मात्र भी विक्रिया (विकार) करनेके लिए समर्थ नहीं हैं । उसी प्रकार वाह्य पदार्थ जो शब्द, रूप, गन्ध, रस, स्पर्श, गुण और द्रव्य हैं वे यज्ञदत्तको देवदत्तके समान हाथमें पकडकर मुझे सुनो, मुझे देखो, मुझे सूँघो, मुझे चखो, मुझे स्पर्श करो और मुझे जानो, इस तरह अपने ज्ञानके लिए आत्माको प्रेरित नहीं करते हैं, किन्तु वस्तुस्वभाव परके द्वारा उत्पन्न नहीं किया जा सकता और वस्तुस्वभावके द्वारा पर उत्पन्न नहीं किया जा सकता, इसलिये जिस प्रकार आत्मा उन शब्दादिकके असन्निधानमें उन्हें जानता है उसी प्रकार उनके सन्निधानमें भी स्वरूपसे ही उन्हें जानता है । वस्तुस्वभावसे ही विचित्र परिणतिको प्राप्त होते हुए सुन्दर या असुन्दर जो शब्दादिक वाह्यपदार्थ हैं वे स्वरूपसे ही जाननेवाले आत्मामें किञ्चिन्मात्र भी विक्रिया (विकार) उत्पन्न करनेके लिए समर्थ नहीं हो सकते । इस तरह यह आत्मा दीपकके समान परपदार्थके प्रति नित्य ही उदासीन रहता है । यह वस्तुकी स्थिति है तो भी जो रागद्वेष उत्पन्न होते हैं वह अज्ञान है ।

भावार्थ—शुभ-अशुभ शब्द आदिका परिणामन उनके स्वाधीन है, वे आत्मामें रागद्वेष उत्पन्न करनेके लिये समर्थ नहीं हैं । फिर भी आत्मामें जो रागद्वेष होता है वह उसका अज्ञान है ॥३७३-३८२॥

आगे यही भाव कलशामें कहते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

पूर्णकाच्युतशुद्धबोधमहिमा बोद्धा न बोध्यादय

यायात्कामपि विक्रिया तत इतो दीप प्रकाश्यादिव ।

तद्वस्तुस्थितिवोधवन्व्यधिपणा एते किमज्ञानिनो

रागद्वेषमयीभवन्ति सहजा मुञ्चन्त्युदासीनताम् ॥२२१॥

अर्थ—जिस प्रकार प्रकाशित करने योग्य घटपटादि पदार्थोंसे दीपक कुछ भी विक्रियाको प्राप्त नहीं होता उसी प्रकार पूर्ण, एक, अच्युत तथा शुद्ध ज्ञानकी महिमासे युक्त यह बोद्धा अर्थात् आत्मा, ज्ञानके विषयभूत शब्दादि पदार्थोंसे कुछ भी विक्रियाको प्राप्त नहीं हो सकता है। इसलिये वस्तुस्थितिके ज्ञानसे शून्य बुद्धिवाले ये अज्ञानी जीव रागद्वेषरूप क्यों हो रहे हैं तथा अपनी सहज उदासीनता—वीतराग परिणतिको क्यों छोड़ रहे हैं ?

भावार्थ—जिस प्रकार बाह्यपदार्थ दीपकमें कुछ भी विकार करनेमें समर्थ नहीं है अर्थात् पदार्थ। अच्छा या बुरा किसी प्रकारका रहे, दीपक उसे मध्यस्थभावसे प्रकाशित ही करता है, उस पदार्थके निमित्तसे स्वयं हर्ष-विपादका अनुभव नहीं करता। उसी प्रकार ज्ञानी जीव अच्छे या बुरे पदार्थोंको जानता मात्र है, उनके निमित्तसे हर्ष-विपादका अनुभव नहीं करता। इस तरह बाह्यपदार्थ ज्ञानी जीवमें कुछ भी विकार उत्पन्न करनेमें समर्थ नहीं है। फिर भी वस्तुस्वभावके यथार्थ विचारसे रहित ये अज्ञानी प्राणी शुभ-अशुभ शब्द, गन्ध, रस, स्पर्श आदिका निमित्त पाकर रागद्वेष युक्त होते हैं तथा अपनी सहज जो उदासीनता है उसे छोड़ देते हैं, यह आश्चर्यकी बात है ॥२२१॥

अब राग-द्वेषसे रहित जीव ही ज्ञानचेतनाको प्राप्त होते हैं, यह कहते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

रागद्वेषविभावमुक्तमहसो नित्यं स्वभावस्पृश

पूर्वागामिसमस्तकर्मविकला भिन्नास्तदात्त्वोदयात् ।

द्वाराख्यचरित्रवैभवबलाञ्चञ्चन्चिर्दार्चिर्मयी

विन्दन्ति स्वरसाभिपिक्तभुवनां ज्ञानस्य सञ्चेतनाम् ॥ २२१ ॥

अर्थ—जो रागद्वेषरूप विभावसे रहित तेजके धारक है, जो नित्य ही स्वभावका स्पर्श करते हैं, जो अतीत और अनागत सम्बन्धी समस्त कर्मोंसे रहित हैं तथा जो वर्तमानकाल सम्बन्धी कर्मोदयसे भिन्न हैं ऐसे ज्ञानी जीव, अत्यन्त गाढरूपसे धारण किये हुए चारित्रिके वैभवके बलसे उस ज्ञानचेतनाको प्राप्त होते हैं, जो चमकती हुई चैतन्यज्योतिसे तन्मय है तथा जिसने स्वकीय ज्ञानरूप रससे तीनों लोकोको सीचा है।

भावार्थ—जिनका आत्मतेज रागद्वेषसे रहित है अर्थात् अविरत्सम्पगृष्टि आदिकी अवस्थामें अप्रत्याख्यानावरणादि प्रकृतियोंके उदयसे जायमान रागादिकके रहते हुए भी जो अपने आत्मतेजको उससे रहित अनुभव करते हैं और आगे चलकर मोहकर्मका अभाव होनेसे परमार्थ-रूपसे जिनका आत्मतेज रागद्वेषसे रहित हो गया है तथा रागद्वेषसे रहित होनेके लिये जो निरन्तर स्वकीय ज्ञान-द्रष्टा स्वभावका स्पर्श करते हैं अर्थात् सदा ऐसी भावना रखते हैं कि मेरा स्वभाव पदार्थोंको जानना-देखना मात्र है रागी-द्वेषी होना नहीं। जो अतीत और अनागत सम्बन्धी कर्मोंसे रहित हैं अर्थात् कर्मचेतनासे मुक्त हैं और वर्तमानमें उदयको प्राप्त कर्मफलसे भिन्न हैं अर्थात् कर्मफलचेतनासे रहित हैं ऐसे जीव अतिशय दृढ़ताके साथ धारण किये हुए

रागद्वेषकी निवृत्तिरूप चारित्रके विभवकी सामर्थ्यसे अर्थात् यथाख्यातचारित्रके बलसे ज्ञानकी उस समीचीन चेतनाको प्राप्त होते हैं जिसमें एक चैतन्यका चमत्कार ही विद्यमान है। उसीसे जो तन्मय है तथा जिसने स्वकीय केवलज्ञानरूप परिणतिसे समस्त भुवनको व्याप्त किया है अर्थात् लोकालोकको अपना विषय बना लिया है। तात्पर्य यह है कि जिनका रागद्वेष चला जाता है, तथा जो अतीत, अनागत और वर्तमान कर्मोदयसे भिन्न आत्माका अनुभव करते हैं उन्हीं महापुरुषोंके चारित्रके वैभवका उदय होता है, जिसके बलसे वे कर्मचेतना और कर्मफल-चेतनासे भिन्न ज्ञानचेतनाका अनुभवन करते हैं तथा उस शुद्ध चेतनाकी ऐसी महती शक्ति है कि जिसमें अखिल लोक एक समयमें प्रतिभासित होने लगाता है ॥२२२॥

अब प्रतिक्रमण, प्रत्याख्यान तथा आलोचनाका स्वरूप बताते हैं—

कम्मं ज पुच्चकयं सुहासुहमणेयवित्थरविसेसं ।
 ततो णियत्तए अप्पयं तु जो सो पडिक्कमण ॥३८३॥
 कम्मं जं सुहमसुहं जम्हि य भावम्हि वज्झइ भविस्सं ।
 ततो णियत्तए जो सो पच्चक्खाणं हवइ चेया ॥३८४॥
 जं सुहमसुहमुदिण्णं संपडि य अणेयवित्थरविसेसं ।
 तं दोसं जो चेयइ सो खलु आलोयणं चेया ॥३८५॥
 णिच्चं पच्चक्खाणं कुव्वइ णिच्चं य पडिक्कमदि जो ।
 णिच्चं आलोचेयइ सो हु चरित्तं हवइ चेया ॥३८६॥

(चतुष्कम्)

अर्थ—पूर्वकालमें किये हुए अनेक विस्तार विशेषसे युक्त जो शुभ-अशुभ कर्म हैं उनसे अपने आपको जो निवृत्त करता है वह प्रतिक्रमण है।

जिस भावके रहते हुए भविष्यकालमें जो शुभ-अशुभ कर्म-बन्धको प्राप्त होनेवाले हैं उस भावसे जो चेतयिता निवृत्त होता है वह प्रत्याख्यान है।

और जो वर्तमानकालमें अनेक प्रकारके विस्तारविशेषसे युक्त शुभ-अशुभकर्म उदयमें आया है उसके दोषका जो चेतयिता चिन्तन करता है वह आलोचना है।

इस पद्धतिसे जो चेतयिता नित्य ही प्रत्याख्यान करता है, नित्य ही प्रतिक्रमण करता है और नित्य ही आलोचना करता है निश्चयसे वही चारित्र है अर्थात् वही चारित्रगुणका धारक है।

विशेषार्थ—निश्चयसे जो चेतयिता (आत्मा) पुद्गलकर्मके विपाकसे होनेवाले भावोंसे स्वीय आत्माको निवृत्त करता है वह उन भावोंके कारणभूत पूर्वकर्मोंका प्रतिक्रमण करता हुआ स्वयं ही प्रतिक्रमणरूप होता है। वही आत्मा उन भावोंके कार्यभूत अर्थात् उन भावोंसे बँधनेवाले उत्तरकर्मको त्यागता हुआ प्रत्याख्यानरूप होता है और वही आत्मा वर्तमान कर्मविपाकको आत्मासे अत्यन्त भेदरूप जानता हुआ आलोचनारूप होता है। इस तरह यह आत्मा नित्य ही प्रतिक्रमण,

प्रत्याख्यान और आलोचना करता हुआ, पूर्वकर्मके कार्य और उत्तरकर्मके कारणरूप भावसे अत्यन्त निवृत्त होता हुआ और वर्तमान कर्मविपाकको आत्मासे अत्यन्त भिन्न जानता हुआ स्वकीय ज्ञानस्वभावसे निरन्तर आचरण करनेसे चारित्र्य होता है। और चारित्र्यरूप होता हुआ ज्ञानमात्र जो स्वीय स्वरूप है उसका अनुभवन करनेसे स्वयमेव ज्ञानचेतना हो जाती है।

भावार्थ—यहाँपर प्रधानतासे निश्चयचारित्र्यका कथन है। जहाँपर चारित्र्यका वर्णन होता है वहाँपर प्रतिक्रमण, प्रत्याख्यान और आलोचनाका वर्णन होता है। परन्तु यह सब प्रक्रिया मोहोदयमे होती है। जैसे अपराध जो होता है वह मोहके तीव्रोदयमे होता है और उसका जो प्रतिक्रमणादि होता है वह मोहके मन्द उदयमे होता है। जिस प्रकार लोकमे कोई व्याख्यान देनेका उद्यम करता है और व्याख्यान समाप्तिके अनन्तर उपस्थित सभासदोसे नम्र शब्दोमे यह निवेदन करता है कि यदि हमसे अज्ञान और प्रसादके कारण किसी प्रकारका अनुचित भाषण हुआ हो तो उसे आप महानुभाव क्षमा करें। उसी प्रकार मोहो आत्मासे अतीतमे मोहके वश जो अपराध हुए हैं उनके दूर करनेके लिये वह पश्चात्ताप करता हुआ अपने आपको धिक्कारता है। अब आगामी कालमें ऐसे अपराधके कारण जो भाव हैं उन्हें नहीं करूँगा अर्थात् ऐसे भावोंसे अपनी आत्माका निवारण करता है। इसीका नाम प्रत्याख्यान है। तथा जो कर्मोदय वर्तमानमे आ रहा है उसे साम्यभावसे सहन करता हुआ भोगता है। और यह विचार करता है कि यह कर्मोदय हमारे ज्ञानस्वभावसे अत्यन्त भिन्न है, इसीका नाम आलोचना है। निश्चयनयसे विचार किया जाय तो यहाँ पर आत्मा ही प्रतिक्रमण है, आत्मा ही प्रत्याख्यान है, आत्मा ही आलोचना है और आत्मा ही परमार्थसे चारित्र्य है। जब आत्मा ही स्वयं चारित्र्यरूप हो जाता है तब उसका ज्ञानमात्र जो स्वकीय स्वरूप है उसीका अनुभव रह जाता है, इसलिये कर्मचेतना और कर्मफल-चेतनासे निवृत्ति होकर मात्र ज्ञानचेतना रह जाती है ॥३८३-३८६॥

अब ज्ञानचेतना और अज्ञानचेतना (कर्मचेतना और कर्मफलचेतना) का फल दिखाते हुए कलशा कहते हैं—

उपजातिछन्द

ज्ञानस्य सचेतनयैव नित्यं

प्रकाशते ज्ञानमतीव शुद्धम् ।

अज्ञानसचेतनया तु धावन्

बोधस्य शुद्धिं निरुणद्धि बन्धः ॥२२३॥

अर्थ—ज्ञानके संचेतनसे ही अत्यन्त शुद्ध ज्ञान प्रकाशित होता है और अज्ञानके सचेतनसे बन्ध दौडता हुआ ज्ञानकी शुद्धिको रोक लेता है।

भावार्थ—पदार्थोंका जानना ही मेरा स्वभाव है, उनका कर्ता या भोक्तापन मेरा स्वभाव नहीं है। इस प्रकार निरन्तर ज्ञानस्वभावका चिन्तन करनेसे ज्ञान शुद्ध हो जाता है अर्थात् उसमे मोहोदयसे होनेवाले परके कर्तृत्व और भोक्तृत्वका जो भ्रम (विकारी अश) था वह दूर हो जाता है। तथा इसके विपरीत अज्ञानका चिन्तन करनेसे अर्थात् ज्ञानस्वभावसे भिन्न जो कर्तृत्व (कर्मचेतना) और भोक्तृत्व (कर्मफलचेतना) भाव है उसका विचार करनेसे ज्ञानकी शुद्धि रुक जाती है और कर्मोंका बन्ध होने लगता है ॥२२३॥

अब अज्ञानचेतना बंधका कारण है, यह गाथाओंमें स्पष्ट करते हैं—

वेदंतो कम्मफलं अप्पाणं कुणइ जो दु कम्मफलं ।

सो तं पुणो वि बंधइ वीयं दुक्खस्स अट्ठविहं ॥३८७॥

वेदंतो कम्मफलं मए कयं मुणइ जो दु कम्मफलं ।

सो तं पुणो वि बंधइ वीयं दुक्खस्स अट्ठविहं ॥३८८॥

वेदंतो कम्मफलं सुहिदो दुहिदो य हवदि जो चेदा ।

सो तं पुणो वि बंधइ वीयं दुक्खस्स अट्ठविहं ॥३८९॥

(त्रिकलम्)

अर्थ—जो आत्मा कर्मफलका अनुभव करता हुआ कर्मफलको अपनाता है अर्थात् कर्मफलसे भिन्न आत्माको नहीं मानता वह आत्मा दुखोंके बीजस्वरूप आठ कर्मोंका फिर भी बन्ध करता है ।

जो आत्मा कर्मफलका वेदन करता हुआ यह कर्मफल मेरे द्वारा किया हुआ है, ऐसा मानता है वह दुखके बीजस्वरूप आठ प्रकारके कर्मोंका फिर भी बन्ध करता है ।

और जो आत्मा कर्मफलका अनुभव करता हुआ सुखी-दुखी होता है वह दुखके बीजस्वरूप आठ प्रकारके कर्मोंका फिर भी बन्ध करता है ।

विशेषार्थ—ज्ञानसे भिन्न पदार्थमें 'यह मैं हूँ' इस प्रकार जो जानना है वह अज्ञानचेतना है । यह अज्ञानचेतना कर्मचेतना और कर्मफलचेतनाके भेदसे दो भेदवाली है । इन दोनोंमें ज्ञानसे भिन्न पदार्थोंमें 'मैं इसे करता हूँ' ऐसा जो ज्ञान है इसीको कर्मचेतना कहते हैं तथा ज्ञानसे भिन्न पदार्थोंमें 'मैं इसको भोगता हूँ' ऐसा जो आत्माका अनुभवन है, इसीका नाम कर्मफलचेतना है । यह अज्ञानचेतना सम्पूर्णरूपसे संसारका बीजभूत है क्योंकि संसारका बीज जो आठ प्रकारका कर्म है उसका यह बीज है । अतः मोक्षार्थी पुरुषके द्वारा अज्ञानचेतनाके प्रलय (विनाशके) लिये सकल कर्मत्यागकी भावना और सकल कर्मफलत्यागकी भावनाको प्रकट कर स्वभावभूत भगवती एक ज्ञानचेतनाको ही निरन्तर प्रकट करना चाहिये ।

इन दोनोंमें सकल कर्मत्यागकी भावनाको कलशा द्वारा प्रकट करते हैं—

आर्याछन्द

कृतकारितानुमननैस्त्रिकालविषय-मनोवचनकायै ।

परिहृत्य कर्म सर्वं परम नैःकर्म्यमवलम्बे ॥३२४॥

अर्थ—कृत, कारित, अनुमोदन और मन-वचन-कायके द्वारा तीन काल सम्बन्धी जो कर्म मेरे द्वारा किये गये हैं उन सबका परिहार कर मैं परम निष्कर्मभावका आलम्बन करता हूँ ।

आगे इन्हींके भङ्गोका वर्णन करते हैं—मन, वचन और काय ये तीन हैं तथा कृत, कारित और अनुमोदना भी तीन हैं । इनमें मन, वचन, काय इनके स्वतन्त्र एक-एकके द्वारा जो किया जावे वह तीन प्रकारका होता है तथा मनवचन, मनकाय और वचनकाय इस तरह दो-दोको मिलकर तीन भङ्ग हुए तथा मन, वचन, काय-इन तीनोंके द्वारा भी मिलकर एक भङ्ग हुआ,

इस तरह सात भङ्ग होते हैं। इसी तरह कृत, कारित और अनुमोदना इन तीनोंके भी सात भङ्ग होते हैं। इन दोनों सात-सात भङ्गोको परस्पर गुणित करनेसे ४९ भङ्ग होते हैं। इस तरह प्रतिक्रमण ४९ तरहका होता है। इन्हीं भेदोको स्पष्ट करते हैं—प्रतिक्रमण करनेवाला कहता है कि जो पाप मैंने अतीतकालमें किया था, अन्यके द्वारा कराया था तथा अन्यके द्वारा किये गये पापकी अनुमोदना की थी, वह मन, वचन और कायसे मिथ्या हो १, जो पाप अतीतकालमें मैंने किया अन्यके द्वारा कराया था, तथा अन्यके द्वारा किये गये पापकी अनुमोदना की थी, वह मन और वचनसे मिथ्या हो २, जो पाप मैंने किया था, कराया था और किये हुएकी अनुमोदना की थी, वह मन और कायसे मिथ्या हो ३, जो पाप मैंने किया था, कराया था और किये हुएकी अनुमोदना की थी, वह वचन और कायसे मिथ्या हो ४, जो पाप मैंने किया था, कराया था और किये हुएकी अनुमोदना की थी, वह मनसे मिथ्या हो ५, जो पाप मैंने किया था, कराया था और जिसकी अनुमोदना की थी, वह वचनसे मिथ्या हो ६, जो पाप मैंने किया था, कराया था और जिसकी अनुमोदना की थी, वह कायसे मिथ्या हो ७, जो पाप मैंने किया था और कराया था, वह मन, वचन और कायसे मिथ्या हो ८, जो पाप मैंने किया था और किये हुएकी अनुमोदना की थी, वह मेरा पाप, मन, वचन, कायसे मिथ्या हो ९, जो पाप मैंने कराया था और दूसरेसे किये हुएकी अनुमोदना की थी, वह मेरा पाप मनसे, वचनसे और कायसे मिथ्या हो १०, जो मैंने किया था और दूसरेसे कराया था, वह मेरा पाप मनसे मिथ्या हो ११, जो मैंने किया था और जिसे करते हुएकी अनुमोदना की थी, मेरा वह पाप मनसे तथा वचनसे मिथ्या हो १२, जिसे मैंने दूसरेसे कराया था और जिसे करते हुएकी अनुमोदना की थी, वह मेरा पाप मनसे और वचनसे मिथ्या हो १३, जिसे मैंने किया था और दूसरेसे कराया था वह मेरा पाप मनसे और कायसे मिथ्या हो १४, जिसे मैंने किया था और जिसे करते हुएको अनुज्ञा दी थी वह मेरा पाप मनसे और कायसे मिथ्या हो १५, जिसे मैंने कराया था और जिसे करते हुएको अनुज्ञा दी थी, वह मेरा पाप मनसे तथा कायसे मिथ्या हो १६, जिसे मैंने किया था और जिसे कराया था, वह मेरा पाप वचन और कायसे मिथ्या हो १७, जिसे मैंने किया था और जिसे करते हुएको अनुज्ञा दी थी, वह मेरा पाप वचन और कायसे मिथ्या हो १८, जिसे मैंने कराया था और जिसे करते हुएको अनुज्ञा दी थी, वह मेरा पाप वचन और कायसे मिथ्या हो १९, जिसे मैंने किया था और जिसे कराया था, वह मेरा पाप मनसे मिथ्या हो २०, जिसे मैंने किया था और जिसे करते हुए दूसरेको अनुज्ञा दी थी, वह मेरा पाप मनसे मिथ्या हो २१, जिसे मैंने कराया था और जिसे करते हुएको अनुज्ञा दी थी, वह मेरा पाप मनसे मिथ्या हो २२, जिसे मैंने किया था और जिसे दूसरेसे कराया था, वह मेरा पाप वचनसे मिथ्या हो २३, जिसे मैंने किया था और जिसे करते हुए अन्यको अनुज्ञा दी थी, वह मेरा पाप वचनसे मिथ्या हो २४, जिसे मैंने कराया था और जिसे करते हुए अन्यको अनुज्ञा दी थी वह मेरा पाप वचनसे मिथ्या हो २५, जिसे मैंने किया था और जिसे कराया था, वह मेरा पाप कायसे मिथ्या हो २६, जिसे मैंने किया था और जिसे करते हुए दूसरेको अनुज्ञा दी थी, वह मेरा पाप कायसे मिथ्या हो २७, जिसे मैंने कराया था और जिसे करते हुए अन्यको अनुज्ञा दी थी वह मेरा पाप कायसे मिथ्या हो २८, जिसे मैंने किया था मेरा वह पाप मन, वचन और कायसे मिथ्या हो २९, जिसे मैंने कराया था मेरा वह पाप मन, वचन और कायसे मिथ्या हो ३०, जिस पापको करते हुए दूसरेको मैंने अनुज्ञा दी थी, मेरा वह पाप मन, वचन और कायसे मिथ्या हो,

३१, जिसे मैंने किया था मेरा वह पाप मनसे तथा वचनसे मिथ्या हो ३२, जिसे मेने कराया था मेरा वह पाप मन और वचनसे मिथ्या हो ३३, जिस पापको करते हुए अन्य पुरुषको मैंने अनुज्ञा दी थी, मेरा वह पाप मन और वचनसे मिथ्या हो ३४, जिसे मैंने किया था मेरा वह पाप मन और कायसे मिथ्या हो ३५, जिसे मैंने कराया था मेरा वह पाप मन और कायसे मिथ्या हो ३६, जिस पापको करते हुए अन्यको मैंने अनुज्ञा दी थी मेरा वह पाप मन और कायसे मिथ्या हो ३७, जिसे मैंने किया था मेरा वह पाप वचन और कायसे मिथ्या हो ३८, जिसे मैंने कराया था मेरा वह पाप वचन और कायसे मिथ्या हो ३९, जिस पापको करते हुए अन्यको मैंने अनुज्ञा दी थी मेरा वह पाप वचन और कायसे मिथ्यासे हो ४०, जिसे मैंने किया था मेरा वह पाप मनसे मिथ्या हो ४१, जिसे मैंने कराया था मेरा वह पाप मनसे मिथ्या हो ४२, जिसे करते हुए अन्यको मैंने अनुज्ञा दी थी मेरा वह पाप मनसे मिथ्या हो ४३, जिसे मैंने किया था मेरा वह पाप वचनसे मिथ्या हो ४४, जिसे मैंने कराया था मेरा वह पाप वचनसे मिथ्या हो ४५, जिसे करते हुए दूसरेको मैंने अनुज्ञा दी थी मेरा वह पाप वचनसे मिथ्या हो ४६, जिसे मैंने किया था मेरा वह पाप कायसे मिथ्या हो ४७, जिसे मैंने कराया था मेरा वह पाप कायसे मिथ्या हो ४८, जिसे करते हुए अन्यको मैंने अनुज्ञा दी थी मेरा वह पाप कायसे मिथ्या हो ४९ ।'

आर्याछन्द

मोहाद्यदहमकार्षं समस्तमपि कर्म तत्प्रतिक्रम्य ।

आत्मनि चैतन्यात्मनि निष्कर्मणि नित्यमात्मना वर्तं ॥२२५॥

अर्थ—मैंने मोहसे जो कर्म किये थे उन समस्त कर्मोंका प्रतिक्रमण कर मैं समस्त कर्मोंसे रहित चैतन्यस्वरूप आत्मामे अपने आपके द्वारा निरन्तर वर्त रहा हूँ ॥२२५॥

१. इन ४९ भगोके भीतर पहले भंगमें कृत, कारित, अनुमोदना ये तीन लिये हैं और उनपर मन, वचन, काय ये तीन लगाये हैं, इसलिये इस भङ्गका साकेतिक नाम ३३ है । २ से ४ तकके भगोमे कृत, कारित, अनुमोदनाके तीनों लेकर उनपर मन, वचन, कायमेंसे दो-दो लगाये हैं । इस प्रकार बने हुए इन तीन भंगोको ३२ की संज्ञा है । ५ से ७ तकके भगोमें कृत, कारित, अनुमोदनाके तीनों लेकर उनपर मन, वचन, कायमेंसे एक-एक लगाया है । इन तीनों भगोको ३१ की संज्ञासे पहिचाना जा सकता है । ८ से १० तकके भंगोमें कृत, कारित, अनुमोदनामेंसे दो-दो लेकर उनपर मन, वचन, काय तीनों लगाये हैं । इन तीन भगोको २३ की संज्ञासे जाना जा सकता है । ११ से १९ तकके भगोमें कृत कारित, अनुमोदनामें दो-दो लेकर उनपर मन, वचन, कायमेंसे दो-दो लगाये हैं । इन नौ भगोको २२ की संज्ञासे पहिचाना जा सकता है । २० से २८ तकके भगोमें कृत, कारित, अनुमोदनामेंसे दो-दो लेकर उनपर मन, वचन, कायमेंसे १-१ लगाया है । इन नौ भंगोको २१ की संज्ञासे पहिचाना जा सकता है । २९ से ३१ तकके भगोमें कृत, कारित, अनुमोदनामेंसे एक-एक लेकर उनपर मन, वचन, काय तीनों लगाये हैं । इन तीन भगोको १३ की संज्ञासे जाना जा सकता है । ३२ से ४० तकके भगोमें कृत, कारित, अनुमोदनामेंसे एक-एक लेकर उनपर मन, वचन, कायमेंसे दो-दो लगाये हैं । इन नौ भंगोको १२ की संज्ञासे पहिचाना जा सकता है । ४१ से ४९ तकके भगोमे कृत, कारित, अनुमोदनामेंसे एक-एक लेकर उनपर मन, वचन, कायमेंसे एक-एक लगाया है । इन ९ भगोकी संज्ञा ११ है । इस प्रकार सब मिलाकर ४९ भग हुए ।

आर्याछन्द

मोहविलासविजृम्भितमिदमुदयत्कर्मसकलमालोच्य ।

आत्मनि चैतन्यात्मनि निष्कर्मणि नित्यमात्मना वर्ते ॥२२६॥

अर्थ—मोहविलासके विस्तारस्वरूप, उदयागत समस्त कर्मसमूहकी आलोचना कर मैं कर्मरहित चैतन्यस्वरूप आत्मामे अपने आप निरन्तर वर्तता हूँ ।

भावार्थ—वर्तमान कालमे उदयमे आते हुए कर्मोंके विषयमे ज्ञानी जीव ऐसा विचार करता है कि यह सब मोहके विलासका विस्तार है अर्थात् अज्ञानसे जायमान है, यह मेरा स्वरूप नहीं है, मैं तो समस्त कर्मोंसे रहित चैतन्यस्वरूप हूँ, उसीमे मुझे लीन रहना चाहिये ॥२२६॥

इस तरह आलोचनाकल्प समाप्त हुआ ।

अब प्रत्याख्यान सम्बन्धी ४९ भङ्ग कहते हैं—

मैं कर्मको न करूँगा न कराऊँगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूँगा मनसे, वचनसे, कायसे १, मैं कर्मको न करूँगा न कराऊँगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूँगा मनसे, वचनसे २, मैं कर्मको न करूँगा न कराऊँगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूँगा मनसे, कायसे ३, मैं कर्मको न करूँगा न कराऊँगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूँगा वचनसे, कायसे ४, मैं कर्मको न करूँगा न कराऊँगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूँगा मनसे ५, मैं कर्मको न करूँगा न कराऊँगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूँगा वचनसे ६, मैं कर्मको न करूँगा न कराऊँगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूँगा कायसे ७, मैं कर्मको न करूँगा न कराऊँगा मनसे, वचनसे ८, मैं कर्मको न करूँगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूँगा मनसे, वचनसे, कायसे ९, मैं कर्मको न कराऊँगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूँगा मनसे, वचनसे, कायसे १०, मैं कर्मको न करूँगा न कराऊँगा मनसे, वचनसे ११, मैं कर्मको न करूँगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूँगा मनसे, वचनसे १२, मैं कर्मको न कराऊँगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूँगा मनसे, वचनसे १३, मैं कर्मको न करूँगा न कराऊँगा मनसे, कायसे १४, मैं कर्मको न करूँगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूँगा मनसे, कायसे १५, मैं कर्मको न कराऊँगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूँगा मनसे, कायसे १६, मैं कर्मको न करूँगा न कराऊँगा वचनसे, कायसे १७, मैं कर्मको न करूँगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूँगा वचनसे, कायसे १८, मैं कर्मको न कराऊँगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूँगा वचनसे, कायसे १९, मैं कर्मको न करूँगा न कराऊँगा मनसे २०, मैं कर्मको न करूँगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूँगा मनसे २१, मैं कर्मको न कराऊँगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूँगा मनसे २२, मैं कर्मको न करूँगा न कराऊँगा वचनसे २३, मैं कर्मको न करूँगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूँगा वचनसे २४, मैं कर्मको न कराऊँगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूँगा वचनसे २५, मैं कर्मको न करूँगा न कराऊँगा कायसे २६, मैं कर्मको न करते हुए अन्यको भी अनुमति दूँगा कायसे २७, मैं कर्मको न कराऊँगा न करते हुए अन्यको अनुमति दूँगा कायसे २८, मैं कर्मको न करूँगा मनसे, वचनसे, कायसे २९, मैं कर्मको न कराऊँगा मनसे, वचनसे, कायसे ३०, मैं करते हुए अन्यको अनुमति नहीं दूँगा मनसे, वचनसे, कायसे ३१, मैं कर्मको न करूँगा मनसे, वचनसे ३२, मैं कर्मको न कराऊँगा मनसे, वचनसे ३३, मैं करते हुए अन्यको भी अनुमति नहीं दूँगा मनसे, वचनसे, ३४, मैं कर्मको न कराऊँगा मनसे, कायसे ३५, मैं कर्मको न कराऊँगा मनसे, कायसे, ३६, मैं करते हुए अन्यको अनुमति नहीं दूँगा मनसे, कायसे ३७, मैं कर्मको न

करूँगा वचनसे, कायसे ३८, मैं कर्मको नहीं कराऊँगा वचनसे, कायसे ३९, मैं करते हुए अन्यको अनुमति नहीं दूँगा वचनसे, कायसे, ४०, मैं कर्मको नहीं करूँगा मनसे ४१, मैं कर्मको नहीं कराऊँगा मनसे ४२, मैं करते हुए अन्यको भी अनुमति नहीं दूँगा मनसे ४३, मैं कर्मको नहीं करूँगा वचनसे ४४, मैं कर्मको नहीं कराऊँगा वचनसे ४५, मैं करते हुए अन्यको भी अनुमति नहीं दूँगा वचनसे ४६, मैं कर्मको न करूँगा कायसे ४७, मैं कर्मको न कराऊँगा कायसे ८८, मैं करते हुए अन्यको अनुमति नहीं दूँगा कायसे ॥४९॥

आर्याछन्द

प्रत्याख्याय भविष्यत् कर्म समस्त निरस्तसमोह ।

आत्मनि चैतन्यात्मनि निष्कर्मणि नित्यमात्मना वर्ते ॥२२७॥

अर्थ—भविष्यकालके समस्त कर्मोंका प्रत्याख्यान कर जिसका मोह नष्ट हो चुका है ऐसा मैं कर्मरहित चैतन्यस्वरूप आत्मामे अपने आप निरन्तर वर्त रहा हूँ ।

भावार्थ—ज्ञानी जीव ऐसा विचार करता है कि कर्मचेतना मेरा स्वरूप नहीं है, इसलिये जिस प्रकार अतीतकाल और वर्तमानकाल सम्बन्धी कर्मोंका कर्तृत्व मेरे ऊपर नहीं है उसी प्रकार भविष्यकाल सम्बन्धी कर्मोंका कर्तृत्व भी मुझ पर नहीं है । मैं कृत, कारित और अनुमोदना और मन, वचन, कायसे भविष्यत्काल सम्बन्धी समस्त कर्मोंका प्रत्याख्यानकर कर्मरहित तथा चैतन्यस्वरूप अपने आत्मामे ही अपने आपके पुरुषार्थसे निरन्तर लीन रहता हूँ ॥२२७॥

इस तरह प्रत्याख्यानकल्प समाप्त हुआ ।

अब ज्ञानी जीवकी भावना प्रकट करनेके लिये कलशा कहते हैं—

उपजातिछन्द

समस्तमित्येकमपाप्य कर्म

त्रैकालिक शुद्धनयावलम्बी ।

विलीनमोहो रहितं विकारै-

दिचिन्मात्रमात्मानमथावलम्बी ॥२२८॥

अर्थ—इस प्रकार तीन काल सम्बन्धी समस्त कर्मोंका त्यागकर मैं शुद्धनयका अवलम्बी होता हुआ मोहरहित हो विकारोंसे रहित चैतन्यमात्र आत्माका अवलम्बन लेता हूँ ।

भावार्थ—प्रतिक्रमण, आलोचना और प्रत्याख्यानके द्वारा भूत, वर्तमान और भविष्यकाल सम्बन्धी समस्त कर्मोंके त्यागसे अर्थात् उनके प्रति कर्तृत्वका भाव छोड़नेसे जिसका समस्त मोह नष्ट हो गया है ऐसा शुद्धनयका अवलम्बन करनेवाला जीव विचार करता है कि मेरी आत्मा तो समस्त विकारोंसे रहित चैतन्यमात्र स्वरूपका धारक है, वही मेरा स्वीयद्रव्य है, उसीमे मुझे लीन होना चाहिये, ऐसा विचार कर वह मात्र ज्ञानचेतनाका आलम्बनले कर निरन्तर आत्म-स्वरूपमे लीन रहता है ॥२२८॥

अब समस्त कर्मफलके त्यागकी भावनाको प्रकट करते हैं—

आर्याछन्द

विगलन्तु कर्मविपतरुफलानि मम भक्तिमन्तरेणैव ।

सचेतयेऽहमचल चैतन्यात्मानमात्मानम् ॥२२९॥

अर्थ—कर्मफलचेतनाका त्यागी ज्ञानी जीव विचार करता है कि कर्मरूपी विपवृक्षके फल मेरे भोगे विना ही गिर जावें, मैं तो चैतन्यस्वरूप आत्माका ही निश्चल रूपसे अनुभव करता हूँ ।

भावार्थ—मैं कर्मफलोको केवल जानने-देखनेवाला हूँ, भोगनेवाला नहीं हूँ, इसलिये वर्तमानमें जो कर्म अपना फल दे रहे हैं उनके प्रति मेरा कोई ममत्वभाव नहीं है । फल देते हुए भी वे मेरे लिये फल न देते हुएके समान हैं । मेरा स्वकीय द्रव्य तो चैतन्यलक्षणवाला आत्मा है अतः उसीका निरन्तर चिन्तन करता हूँ ॥२२९॥

अब ज्ञानावरणादि आठ मूल कर्मोंकी जितनी भी उत्तरप्रकृतियाँ हैं उन सबके फलको भोगनेवाला मैं नहीं हूँ, यह क्रमसे प्रकट करते हैं—

मैं मतिज्ञानावरणीय कर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप आत्माका ही अनुभव करता हूँ १, मैं श्रुतज्ञानावरणीय कर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप आत्माका ही अनुभव करता हूँ २, मैं अवधिज्ञानावरणीय कर्मके फलको नहीं भोगता हूँ चैतन्यस्वरूप आत्माका ही अनुभव करता हूँ ३, मैं मन पर्ययज्ञानावरणीय कर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप आत्माका ही अनुभव करता हूँ ४, मैं केवलज्ञानावरणीय कर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप आत्माका ही अनुभव करता हूँ ५, मैं चक्षुर्दर्शनावरणीय कर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप ० ६, मैं अचक्षुर्दर्शनावरणीय कर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप ० ७, मैं अवधिदर्शनावरणीय कर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप ० ८, मैं केवलदर्शनावरणीय कर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप ० ९, मैं निद्रादर्शनावरणीय कर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप ० १०, मैं निद्रानिद्रादर्शनावरणीय कर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप ० ११, मैं प्रचलादर्शनावरणीय कर्मको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप ० १२, मैं प्रचला-प्रचलादर्शनावरणीय कर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप ० १३, मैं स्त्यानगृद्धिदर्शनावरण कर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप ० १४, मैं सातावेदनीय कर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्य ० १५, मैं असातावेदनीय कर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप ० १६, मैं सम्यक्त्वमोहनीय कर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप १७, मैं मिथ्यात्वमोहनीय कर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप ० १८, मैं सम्यङ्मिथ्यात्वमोहनीय कर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप १९, मैं अनन्तानुबन्धी क्रोधकपायवेदनीयमोहनीयके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप ० २०, मैं अप्रत्याख्यानावरणीय क्रोधकपायवेदनीयमोहनीयके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप ० २१, मैं प्रत्याख्यानावरणीय क्रोधकपायवेदनीय मोहनीयकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप ० २२, मैं सज्वलन क्रोधवेदनीयमोहनीय-कर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप ० २३, मैं अनन्तानुबन्धी मानकपाय वेदनीयमोहनीयकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप ० २४, मैं अप्रत्याख्यानावरणीय मानकपायवेदनीयमोहनीयकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप ० २५, मैं प्रत्याख्याना-वरणीयमानकपायवेदनीयमोहनीय कर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप ० २६, मैं सज्वलनमानकपायवेदनीयमोहनीयकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप ० २७,

चैतन्यस्वरूप० ११४, मैं परधातनामकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० ११५ मैं आतपनामकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० ११६, मैं उद्योतनामकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० ११७, मैं उच्छ्वामनामकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० ११८, मैं प्रशस्तविहायोगतिनामकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० ११९, मैं अप्रशस्तविहायोगति नामकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० १२०, मैं साधारण-शरीरनामकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० १२१, मैं प्रत्येकशरीरनामकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० १२२, मैं स्यावरनामकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० १२३, मैं त्रसनामकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० १२४, मैं मुभगनामकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० १२५, मैं दुर्भगनामकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० १२६, मैं सुस्वरनामकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० १२६, मैं दुःस्वरनामकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० १२८, मैं शुभनामकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० १२९, मैं अशुभनामकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० १३०, मैं सूक्ष्मशरीरनामकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० १३१, मैं वादरशरीरनामकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० १३२, मैं पर्याप्तनामकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० १३३, मैं अपर्याप्तनामकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० १३४, मैं स्थिरनामकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० १३५, मैं अस्थिर नामकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० १३६, मैं आदेयनामकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० १३७, मैं अनादेयनामकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० १३८, मैं यश कीर्तिनामकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० १३९, मैं अयश कीर्तिनामकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० १४०, मैं तीर्थकरत्त्वनामकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० १४१, मैं उच्चगोत्रकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० १४२, मैं नीचगोत्रकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० १४३, मैं दानान्तरायकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० १४४, मैं लाभान्तरायकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० १४५, मैं भोगान्तरायकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० १४६, मैं उपभोगान्तरायकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० १४७, मैं वीर्यान्तरायकर्मके फलको नहीं भोगता हूँ, चैतन्यस्वरूप० १४८ ।

यहाँ आशङ्का होती है कि जब ऊपर लिखे अनुसार कर्मोंका फल आत्मा नहीं भोगता है तो फिर कौन भोगता है ? क्या जड़ शरीर भोगता है ? इसका उत्तर यह है कि जड़ शरीर नहीं भोगता, क्योंकि जड़ शरीरमें स्वयं सुख-दुःखका वेदन करनेका सामर्थ्य नहीं है । फलतः आत्मा ही भोगता है । परन्तु कर्मोंके उदयसे आत्माकी जो अशुद्ध दशा होती है वह आत्माका स्वभाव नहीं है । आत्माका स्वभाव तो चैतन्यरूप है, अतः ज्ञानी जीव उसी चैतन्यस्वरूपका निरन्तर अनुभव करता है । कर्मोदयसे होनेवाली अवस्थाओको परजन्य होनेसे आत्मस्वभावसे पृथक् अनुभव करता है । जिस प्रकार अग्निके सम्बन्धसे 'पानी उष्ण हो गया' यहाँ व्यवहार तो यही होता है कि पानी उष्ण है । परन्तु परमार्थसे विचार करनेपर उष्णता अग्निकी ही है, पानीकी नहीं । कुछ समयके अनन्तर अग्निका सम्बन्ध दूर होनेपर पानी शीतल हो जाता है । इससे प्रतीत होता है कि शीतलता पानीका स्वकीय धर्म है और उष्णता परजन्य । स्वभावकी चर्चामें

परजन्य विभावका स्थान नहीं है। निश्चयनय स्वभावका ही वर्णन करता है। अतः उसकी दृष्टिमें आत्मा अपने चैतन्यस्वभावका ही भोक्ता है। परन्तु व्यवहारनयसे आत्मा कर्मोंका कर्ता तथा उनके फलका भोक्ता कहलाता है, निश्चयकी दृष्टिसे न कर्ता है न भोक्ता है ॥३८७-३८९॥

आगे निखिल कर्मफलोका त्याग करनेसे आत्मा चैतन्यतत्त्वको प्राप्त होता है यह दिखानेके लिये कलशा कहते हैं—

वसन्ततिलकाछन्द

निःशेषकर्मफलसन्न्यसनान्ममैव

सर्वक्रियान्तरविहारनिवृत्तवृत्ते ।

चैतन्यलक्ष्म भजतो भुशमात्मतत्त्व

कालावलीयमचलस्य बहत्वनन्ता ॥२३०॥

अर्थ—इस प्रकार समस्त कर्मोंके फलका परित्याग करनेसे जिसकी अन्य समस्त क्रियाओ सम्बन्धी विहारसे वृत्ति दूर हट गई है तथा जो स्वरूपमें अचल है, ऐसी मेरी यह अनन्तकालकी परम्परा अतिशयरूपसे चैतन्यलक्षणवाले आत्मतत्त्वकी उपासना करते हुए ही व्यतीत हो ।

भावार्थ—जब ज्ञानी जीव पूर्वोक्त प्रकारसे समस्त कर्मफलोका त्याग कर चुकता है तब उसकी कर्मोदयसे जायमान अन्य क्रियाओ सम्बन्धी उपभोगसे वृत्ति स्वयं हट जाती है तथा वह स्वकीय स्वरूपमें निश्चल हो जाता है। उस दशामे उसकी चैतन्य लक्षणवाले आत्मतत्त्वपर ही दृष्टि रुकती है। उसीकी उसे बार-बार अनुभूति होती है और उस अनुभूतिमें वह ऐसा अद्भुत आनन्द निमग्न होता है कि उसकी ऐसी भावना होने लगती है कि मेरा अनन्तकाल इसी आत्मतत्त्वकी उपासना करते-करते ही व्यतीत हो, एकक्षणके लिये भी मेरा उपयोग अन्य विषयोमें न जावे ॥२३०॥

वसन्ततिलकाछन्द

य पूर्वभावकृतकर्मविषद्रुमाणा

भुङ्क्ते फलानि न खलु स्वत एव तृप्त ।

आपातकालरमणीमुदर्कर्म्य

निष्कर्मशर्ममयमेति दशान्तर स ॥२३१॥

अर्थ—जो निश्चयसे आत्मस्वरूपमें तृप्त होता हुआ पूर्वकालके अज्ञानमयभावोंसे किये हुए कर्मरूपी विषवृक्षोंके फलोको नहीं भोगता है अर्थात् उन फलोका स्वामी नहीं होता है वह तत्कालमें रमणीय और भविष्यत्कालमें रमणीय, कर्मोंसे रहित स्वाधीन सुखरूप अन्य अवस्थाको—जो आज तक संसारमें प्राप्त नहीं हुई, ऐसी मोक्ष अवस्थाको प्राप्त होता है।

भावार्थ—ज्ञानी मनुष्य अपने चैतन्यस्वरूपमें ही सतुष्ट रहता है, इसलिये पूर्व अवस्थामें अज्ञानमय भावोंसे बाँधे हुए कर्मोंका जो उसे फल प्राप्त होता है उससे वह पूर्ण उदासीन रहता है, उस फलके प्रति उसके हृदयमें कुछ भी स्वामित्व नहीं रहता है। इस स्वरूपसतोषका उसे फल यह प्राप्त होता है कि वह कर्मोंसे रहित स्वाधीन सुखसे तन्मय ऐसी मुक्त अवस्थाको प्राप्त होता है, जो कि तत्कालमें रमणीय है और आगामी अनन्तकालमें भी रमणीय ही रहेगी ॥२३१॥

अब ज्ञानीजन अज्ञानचेतनाको नष्टकर ज्ञानचेतनाको पूर्ण करते हुए सदा शान्तरसका पान करें, ऐसी भावना आचार्य प्रकट करते हैं—

लगधराछन्द

अत्यन्तं भावयित्वा विरतिमविरतं कर्मणस्तत्फलाच्च
प्रस्पष्ट नाटयित्वा प्रलयनमखिलाज्ञानसंचेतनायाः ।
पूर्णं कृत्वा स्वभावं स्वरसपरिगतं ज्ञानसचेतना स्वा
सानन्दं नाटयन्त प्रशमरसमितं सर्वकालं पिवन्तु ॥२३२॥

अर्थ—ज्ञानीजन कर्म और उसके फलसे निरन्तर अत्यन्त विरक्तिकी भावनाको पाकर, सम्पूर्ण अज्ञानचेतनाका स्पष्ट ही नाशकर, निजरसको प्राप्त स्वभावको पूर्णकर स्वकीय ज्ञानचेतनाको बड़े आनन्दके साथ नाचते हुए इस समयसे लेकर आगे निरन्तर प्रशमरसका पान करें ।

भावार्थ—अज्ञानचेतना और ज्ञानचेतनाके भेदसे चेतना दो प्रकारकी है । उसमें अज्ञानचेतनाके कर्मचेतना और कर्मफलचेतना ऐसे दो भेद हैं । अज्ञानी जीव स्वरूपसे च्युत हो अनादि-कालसे कर्मचेतना और कर्मफलचेतनाकी ही भावना करते हुए निरन्तर अशान्तिका अनुभव करते आ रहे हैं । ज्ञानचेतनाकी ओर उनका किञ्चिन्मात्र भी लक्ष्य नहीं जाता । इसीलिये परमदयालु अमृतचन्द्रस्वामी करुणाभावसे आकाक्षा प्रकट करते हैं कि संसारके प्राणी कर्म और कर्मफलसे अत्यन्त विरक्त हो, अज्ञानचेतनाको समूल नष्ट करें और आत्मीयरससे युक्त स्वभावको पूर्णरूपसे प्राप्तकर अपनी ज्ञानचेतनाको बड़े उल्लासके साथ प्रकट करें और उसके फलस्वरूप लोकोत्तर शान्तरसका सदाकाल पान करें ॥२३२॥

अब आगे एक निराकुल ज्ञान ही शेष रहता है, यह दिखानेके लिये कलशा कहते हैं—

वंशस्थछन्द

इत पदार्थप्रथनावगुण्ठनाद्
विनाकृतेरेकमनाकुल ज्वलत् ।
समस्तवस्तुव्यतिरेकनिश्चयाद्
त्रिवेचितं ज्ञानमिहावतिष्ठते ॥२३३॥

अर्थ—अब इसके आगे पदार्थसमूहके आलम्बनसे होनेवाली आकृतिके बिना जो एकरूपताको प्राप्त है, आकुलता रहित है, देदीप्यमान है और समस्त वस्तुओंके भिन्नत्वके निश्चयसे जो पृथक् किया गया है ऐसा ज्ञान ही यहाँ अवस्थित रहता है ।

भावार्थ—‘यह घटज्ञान है’ ‘यह पटज्ञान है’ इस तरह पदार्थसमूहके आलम्बनसे जो ज्ञान पहले नानाज्ञेयोंके आकार होनेसे नाना आकृतियोंको धारण करता हुआ अनेकरूप अनुभवमें आता था, अब अज्ञानचेतनाके नष्ट हो जानेके अनन्तर वह ज्ञान, ज्ञेयके आकारका विकल्प हट जानेसे एकरूप हो जाता है, पहले जो ज्ञान मोहविपाकसे जायमान रागादि विकारोंसे संपृक्त होनेके कारण आकुलताका उत्पादक था, पर अब वह मोहजन्य विकारोंका सपर्क छूट जानेसे आकुलतासे रहित हो जाता है । पहले जो ज्ञान क्षायोपशमिक अवस्थामें ज्ञानावरणकर्मके क्षयोपशमसे उदयानुमार उदयास्तको प्राप्त होता था—हीनाविक अवस्थाको प्राप्त होता था, परन्तु

अब वह ज्ञानावरणका क्षय हो जानेसे सदा दैदीप्यमान रहता है। पहले जो ज्ञान ज्ञेय-ज्ञायक सम्बन्धके कारण ज्ञेयरूपताको प्राप्त था, पर अब सत्र पदार्थ भिन्न-भिन्न हैं, ऐसा निश्चय हो जानेके कारण सबसे पृथक् अनुभवमे आता है। तात्पर्य यह है कि ज्ञानचेतनाके फलस्वरूप अन्तमे ऐसा ज्ञान ही अवस्थित रहता है जिससे अन्य ओरसे ज्ञानीका उपयोग हट जाता है ॥२३३॥

आगे शास्त्र आदिसे ज्ञान भिन्न है, यह वर्णन करनेके लिये गाथाएँ कहते हैं—

सत्थं णाणं ण हवइ जम्हा सत्थं ण याणए किंचि ।
 तम्हा अण्णं णाणं अण्णं सत्थं जिणा विति ॥३९०॥
 सद्दो णाणं ण हवइ जम्हा सद्दो ण याणए किंचि ।
 तम्हा अण्णं णाणं अण्णं सद्दं जिणा विति ॥३९१॥
 रूवं णाणं ण हवइ जम्हा रूवं ण याणए किंचि ।
 तम्हा अण्णं णाणं अण्णं रूवं जिणा विति ॥३९२॥
 वण्णो णाणं ण हवइ जम्हा वण्णो ण याणए किंचि ।
 तम्हा अण्णं णाणं अण्णं वण्णं जिणा विति ॥३९३॥
 गंधो णाणं ण हवइ जम्हा गंधो ण याणए किंचि ।
 तम्हा अण्णं णाणं अण्णं गंधं जिणा विति ॥३९४॥
 ण रसो दु हवदि णाणं जम्हा दु रसो ण याणए किंचि ।
 तम्हा अण्णं णाणं रसं दु अण्णं जिणा विति ॥३९५॥
 फासो ण हवइ णाणं जम्हा फासो ण याणए किंचि ।
 तम्हा अण्णं णाणं अण्णं फासं जिणा विति ॥३९६॥
 कम्मं णाणं ण हवइ जम्हा कम्मं ण याणए किंचि ।
 तम्हा अण्णं णाणं अण्णं कम्मं जिणा विति ॥३९७॥
 धम्मो णाणं ण हवइ जम्हा धम्मो ण याणए किंचि ।
 तम्हा अण्णं णाणं अण्णं धम्मं जिणा विति ॥३९८॥
 णाणमधम्मो ण हवइ जम्हा धम्मो ण याणए किंचि ।
 तम्हा अण्णं णाणं अण्णमधम्मं जिणा विति ॥३९९॥
 कालो णाण ण हवइ जम्हा कालो ण याणए किंचि ।
 तम्हा अण्णं णाण अण्ण कालं जिणा विति ॥४००॥
 आयासं पि ण णाणं जम्हायासं ण याणए किंचि ।
 तम्हायास अण्णं अण्णं णाणं जिणा विति ॥४०१॥

णज्झवसाणं णाणं अज्झवसाणं अचेदणं जम्हा ।
 तम्हा अण्णं णाणं अज्झवसाणं तहा अण्णं ॥४०२॥
 जम्हा जाणइ णिच्चं तम्हा जीवो दु जाणओ णाणी ।
 णाणं च जाणयादो अब्बदिरित्तं मुणेयव्वं ॥४०३॥
 णाणं सम्मादिट्ठि दु संजमं सुत्तमंगपुव्वगयं ।
 धम्माधम्मं च तहा पव्वज्जं अब्भुवांति वुहा ॥४०४॥

(पञ्चदशकम्)

अर्थ—शास्त्र ज्ञान नहीं है क्योंकि शास्त्र कुछ भी नहीं जानता है, इससे ज्ञान अन्य है और शास्त्र अन्य है, ऐसा जिन भगवान् जानते हैं ।

शब्द ज्ञान नहीं है क्योंकि शब्द कुछ नहीं जानता है, इससे ज्ञान अन्य है और शब्द अन्य है, ऐसा जिनेन्द्रदेव जानते हैं ।

रूप ज्ञान नहीं है क्योंकि रूप किञ्चिन्मात्र भी नहीं जानता है, इससे ज्ञान अन्य है और रूप अन्य है, ऐसा जिनेन्द्र भगवान् जानते हैं ।

वर्ण ज्ञान नहीं है क्योंकि वर्ण कुछ नहीं जानता है, इसीसे ज्ञान अन्य है और वर्ण अन्य है, ऐसा जिनेन्द्र प्रभु जानते हैं ।

गन्ध ज्ञान नहीं है क्योंकि गन्ध कुछ भी नहीं जानता है, इसीलिये ज्ञान अन्य है और गन्ध अन्य है, ऐसा जिनेन्द्रदेव जानते हैं ।

रस ज्ञान नहीं है क्योंकि रस कुछ भी नहीं जानता है, इसीसे ज्ञान अन्य है और रस अन्य है, ऐसा जिनस्वामी जानते हैं ।

स्पर्श ज्ञान नहीं है क्योंकि स्पर्श कुछ भी नहीं जानता है, इसीसे ज्ञान अन्य है और स्पर्श अन्य है, ऐसा भगवान् केवली जानते हैं ।

कर्म ज्ञान नहीं है क्योंकि कर्म कुछ भी नहीं जानता है, इसलिये ज्ञान अन्य है और कर्म अन्य है, ऐसा भी जिनेश जानते हैं ।

धर्मास्तिकाय ज्ञान नहीं है क्योंकि धर्म अस्तिकाय कुछ भी नहीं जानता है, इसीसे धर्म अस्तिकाय अन्य है और ज्ञान अन्य है, ऐसा अनन्तज्ञानी जानते हैं ।

अधर्मास्तिकाय ज्ञान नहीं है क्योंकि अधर्मास्तिकाय कुछ भी नहीं जानता है, इसीसे ज्ञान अन्य है और अधर्मास्तिकाय अन्य है, ऐसा सर्वज्ञदेव जानते हैं ।

काल ज्ञान नहीं है क्योंकि काल कुछ भी नहीं जानता है, इसीसे ज्ञान अन्य है और काल अन्य है, ऐसा सकलपरमात्मा जानते हैं ।

आकाश भी ज्ञान नहीं है क्योंकि आकाश कुछ भी नहीं जानता है, इसीसे ज्ञान अन्य है और आकाश अन्य है, ऐसा जिनेन्द्र जानते हैं ।

अध्यवसान ज्ञान नहीं है क्योंकि अध्यवसान कुछ भी नहीं जानता है, इसीसे ज्ञान अन्य है और अध्यवसान अन्य है, ऐसा सर्वज्ञ परमेष्ठी जानते हैं ।

यतः जीव नित्य जानता है ही इसलिये वह ज्ञायक तथा ज्ञानी है । ज्ञान ज्ञायकसे अभिन्न है, ऐसा जानना चाहिये ।

और ज्ञान ही सम्यग्दृष्टि है, ज्ञान ही सयम है, ज्ञान ही अङ्गपूर्वगतसूत्र है, तथा ज्ञान, धर्म, अधर्म और प्रव्रज्या है ऐसा पण्डितलोग स्वीकार करते हैं ।

विशेषार्थ—द्रव्यश्रुत ज्ञान नहीं है क्योंकि वह अचेतन है, इसलिये द्रव्यश्रुत और ज्ञानमे भिन्नता है । शब्द ज्ञान नहीं है क्योंकि वह अचेतन है, इसीसे शब्द और ज्ञान भिन्न-भिन्न है । रूप ज्ञान नहीं है क्योंकि वह अचेतन है, अतः ज्ञान और रूपमे परस्पर भिन्नता है । वर्ण ज्ञान नहीं है क्योंकि वह अचेतन है, अतः ज्ञान और वर्ण भिन्न-भिन्न है । गन्ध ज्ञान नहीं है क्योंकि वह अचेतन है, अतः ज्ञान और गन्धमे भेद है । रस ज्ञान नहीं है क्योंकि वह अचेतन है, इसलिये ज्ञान और रसमे भिन्नता है । स्पर्श ज्ञान नहीं है क्योंकि वह अचेतन है, इसीसे ज्ञान और स्पर्श भिन्न-भिन्न हैं । कर्म ज्ञान नहीं है क्योंकि वह अचेतन है, इसीसे ज्ञान और कर्ममे व्यतिरेक है । धर्म-द्रव्य भी ज्ञान नहीं है क्योंकि वह अचेतन है, इसलिये ज्ञान और धर्मद्रव्यमे भिन्नता है । अधर्मद्रव्य ज्ञान नहीं है क्योंकि वह अचेतन है, इसलिये ज्ञान और अधर्मद्रव्यमे पृथक्पन है । काल ज्ञान नहीं है क्योंकि वह अचेतन है इससे ज्ञान और काल भिन्न-भिन्न है । आकाश ज्ञान नहीं है क्योंकि वह अचेतन है, इसलिये ज्ञान और आकाश पृथक्-पृथक् है । अध्यवसानभाव ज्ञान नहीं है क्योंकि वह अचेतन है, इससे ज्ञान और अध्यवसानभाव भिन्न-भिन्न है । इस प्रकार ज्ञानका समस्त परद्रव्योंके साथ निश्चयसे सिद्ध किया हुआ भेद देखने योग्य है । इस प्रकार शास्त्र आदिके साथ ज्ञानकी भिन्नता दरशा कर अब जीवके साथ उसकी अभिन्नता दिखाते हैं—

केवल जीव ही एक ज्ञान है क्योंकि वह चेतन है इसलिये ज्ञान और जीवमे अभेद है । जीव स्वयं ज्ञानरूप है इसलिये ज्ञान और जीवमे कोई भेद है, ऐसी शङ्का नहीं करना चाहिये क्योंकि उन दोनोंमे गुणगुणीका भेद होने पर भी नित्य तादात्म्य रहता है । ऐसा होने पर ज्ञान ही सम्यग्दृष्टि है, ज्ञान ही सयम है, ज्ञान ही अङ्गपूर्वरूप सूत्र है, ज्ञान ही धर्म-अधर्म है, और ज्ञान ही प्रव्रज्या है । इस तरह ज्ञानका जीवपर्यायोंके साथ निश्चयसे सिद्ध किया हुआ अभेद द्रष्टव्य है—देखने योग्य है । इस प्रकार समस्त परद्रव्योंसे भिन्नपन तथा समस्त दर्शन ज्ञानादि जीव-स्वभावसे अभिन्नपनके कारण जो अतिव्याप्ति और अव्याप्ति दोपोंका परिहार कर रहा है, तथा अनादि विभ्रम जिसका मूलकारण है ऐसे पुण्य-पापरूप परसमयका त्याग कर जो स्वयमेव प्रव्रज्याको धारण करता हुआ दर्शनज्ञानचारित्र्यमे स्थिर होने रूप स्वसमयको प्राप्त हुआ है, जिसने मोक्षमार्गको अपने आपमे परिणत किया है, सम्पूर्ण निज्ञानघनभावको जिसने प्राप्त किया है, जो ग्रहण और त्यागके विकल्पसे शून्य है तथा साक्षात् समयसारभूत हैं, ऐसा परमार्थरूप एक शुद्ध ज्ञान ही स्थित रह जाता है, ऐसा अनुभव करना चाहिये ।

भावार्थ—यहाँ परद्रव्योंसे भिन्न और अपने स्वरूपसे अभिन्न आत्माका स्वभाव ज्ञान दिखाया है । इससे न तो अतिव्याप्ति है और न सव्याप्ति है क्योंकि आत्माका लक्षण उपयोग है, उपयोग ज्ञानदर्शनस्वरूप ही है, यह अन्य द्रव्योंमे नहीं पाया जाता, इससे अतिव्याप्ति नहीं, है

और आत्माकी सर्व अवस्थामें पाया जाता है, इससे अव्याप्ति भी नहीं है। यहाँ पर ज्ञान कहनेसे आत्मा ही जानना चाहिये क्योंकि अभेददृष्टिसे गुणगुणीमें भिन्नदेशता नहीं होती। यहाँ पर ज्ञानको ही मुख्य कहा है, उसका यह तात्पर्य है कि आत्मा अनन्तधर्मात्मक है, उनमें कोई धर्म तो हमारे अनुभवमें ही नहीं आते, अतः उनके द्वारा आत्माको जानना असम्भव है और कोई अस्तित्व, वस्तुत्व, प्रमेयत्व, द्रव्यत्वादि अनुभवगोचर भी हैं। परन्तु वे अजीवादिद्रव्य साधारण होनेसे अतिव्याप्तिरूप हैं उनसे भी आत्माका परिचय होना कठिन है। कोई भाव परद्रव्यके निमित्तसे उत्पन्न होते हैं, जैसे रागादिक। ये भाव अव्याप्तरूप हैं, अतः उनसे भी आत्माका ज्ञान होना असम्भव है तथा कोई भाव कर्मके क्षयसे होते हैं, जैसे केवलज्ञानादि। यह भाव यद्यपि असाधारण हैं तथापि सर्व अवस्थाओंमें न रहनेसे अव्याप्त हैं। अतएव केवलज्ञानादि पर्यायोंके द्वारा आत्माका निर्णय करना अशक्य है। इसी तरह क्षायोपशमिकभाव भी आत्माके निर्णायक नहीं हैं क्योंकि ये भाव भी आत्माकी सर्व अवस्थाओंमें नहीं रहते। अतः सामान्यरूपसे उपयोग ही आत्माका लक्षण है, यही सब अवस्थाओंमें व्याप्त होकर रहता है, अतः यही लक्षण आत्माका इतर पदार्थोंसे भेद कराता है क्योंकि यह आत्माकी सब अवस्थाओंमें व्यापक है। इस ज्ञानमें अनादि कालसे मिथ्यात्व तथा रागादिक परिणामके योगसे शुभाशुभ प्रवृत्तिका सद्भाव चला आ रहा है, उसे निजस्वरूपकी श्रद्धाके बलसे दूर कर सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यमय स्व-समयरूप जो मोक्षमार्ग है उसमें अपनी आत्माको लीन कर जब ज्ञानकी शुद्ध अवस्था प्राप्त हो जाती है तब आत्मा कृतकृत्य हो जाता है, त्याग और ग्रहणका वहाँ विचार ही नहीं होता, ऐसा साक्षात् समयसाररूप पूर्णज्ञान ही परमार्थसे शुद्ध है, यही आत्माकी साक्षात् प्राप्ति है, उसीको देखना-जानना और आचरणमें लाना चाहिये।

आत्माका यह देखना आदि तीन प्रकारसे होता है—एक तो जब आत्मामें मिथ्यात्वका अभाव होता है तब उसकी श्रद्धा, परोक्षज्ञान तथा अनन्तानुबन्धी कषायके अभावसे आंशिक स्वरूपचर्याकी उदभूति रूप होती है और तभीसे यह आत्मा चरणनुयोगशास्त्रकी पद्धतिसे मिथ्यात्व, अन्याय और अभक्ष्यका त्यागी होता है। दूसरा प्रकार यह है कि ज्ञान-श्रद्धान होनेके अनन्तर निखिल परिग्रहका त्याग कर इसी तत्त्वका अभ्यास करना, अपने उपयोगको निखिल पदार्थोंसे हटा कर आपमें ही स्थिर करना। इसका यह तात्पर्य है कि ज्ञानमें कोई भी ज्ञेय आवे, राग-द्वेषसे उसकी रक्षा करना। अर्हद्भक्तिमें अर्हन्त भावनाके गुणोंका विचार होता है और स्वाध्यायके समय भी अर्हन्त परमेष्ठीके गुणोंका विचार होता है परन्तु अर्हद्भक्ति बन्धका कारण है और स्वाध्याय निर्जराका कारण होता है। यह अन्तर रागाशके सद्भाव और असद्भावसे ही पड़ता है अतः उपयोग किसी ज्ञेयमें जावे, उसमें राग-द्वेष न होना ही महत्त्वपदकी जड़ है। यहाँ पर ज्ञानकी मुख्यताका कथन है सो जैसा शुद्धनयके द्वारा आत्मस्वरूपको सिद्ध समान जान श्रद्धान किया था, वैसा ही ध्यानमें लाकर चित्तको स्थिर करना और निरन्तर इसीका अभ्यास करना चाहिये। यह देखना अप्रमत्त दशामें होता है। इसलिये केवलज्ञानकी प्राप्ति पर्यन्त ऐसा अभ्यास करना चाहिये। तीसरा प्रकार यह है कि शुक्लध्यानके द्वारा घातिचतुष्कका क्षय कर जब केवलज्ञान प्राप्त होता है तब जिस आत्माका पहले परोक्षरूपसे भान होता था वही अब साक्षात् भासमान होने लगता है, यही पूर्णज्ञानका देखना है और जो ज्ञान है वही आत्मा है। अभेदविवक्षामें आत्मा कहो या ज्ञान कहो, एक ही है, कोई विरोध नहीं है। ३९०-४०४

अब यही भाव कलशामें व्यक्त करते हैं—

शार्दूलविक्रीडितछन्द

अन्येभ्यो व्यतिरिक्तमात्मनियतं विभ्रतपृथग्वस्तुता-

मादानोज्जनशून्यमेतदमलं ज्ञान तथावस्थितम् ।

मध्याद्यन्तविभागमुक्तसहजस्फारप्रभाभासुर

शुद्धज्ञानधनो यथास्य महिमा नित्योदितस्तिष्ठति ॥२३४॥

अर्थ—जो अन्य पदार्थोंसे भिन्न है, आत्मस्वरूपमे निश्चल है, पृथग् वस्तुपनको धारण कर रहा है, ग्रहण और त्यागके विकल्पसे शून्य है, तथा निर्मल है ऐसा यह ज्ञान उस तरह अवस्थित होता है जिस तरह कि मध्य, आदि और अन्तके विभागसे रहित स्वाभाविक सातिशय प्रभावसे देदीप्यमान, और शुद्ध ज्ञानसे सान्द्र इसकी महिमा नित्य उदित रहती है ।

भावार्थ—अन्तमें आत्मा जिस ज्ञानरूप होकर अवस्थित रहता है वह कैसा है ? इसकी चर्चा इस काव्यमें की गई है—वह ज्ञान, शास्त्र, रूप, वर्ण, रस, गन्ध, स्पर्श तथा धर्मास्तिकाय आदि अन्य पदार्थोंसे भिन्न है, आत्मस्वरूपमे निश्चल है अर्थात् योग और कपायके कारण पहले जो उसकी चञ्चलता रहती थी वह समाप्त हो जाती है, वह पृथग् वस्तुताको धारण करता है अर्थात् ज्ञेयोसे मिश्रित होनेपर भी उनसे पृथक् अपना अस्तित्व रखता है । पहले मोहके उदयसे ज्ञानमें ग्रहण और त्यागके विकल्प उठा करते थे, परन्तु अब मोहका अभाव हो जानेपर उसमे वे विकल्प अस्तमित हो जाते हैं । पहले रागादिकके सपर्कसे ज्ञानमे जो मलिनता थी, अथवा क्षयोपशमिक अवस्थाके कारण पूर्ण स्पष्टता नहीं थी, अब उसका अभाव हो जानेसे वह ज्ञान पूर्ण निर्मल हो जाता है । पहले यह ज्ञान बाह्य साधन सापेक्ष होनेके कारण उपजता और तिरोहित होता रहता था, इसलिये आदि मध्य और अन्तसे सहित था । परन्तु अब बाह्य साधनसे निरपेक्ष होनेके कारण सर्वदा प्रकाशमान रहता है, इसलिये उसमे आदि, मध्य और अन्तका कुछ भी विकल्प नहीं रहता । रागादिकका सर्वथा क्षय हो जानेसे उसकी शुद्धता कभी नष्ट होनेवाली नहीं, इसलिये वह शुद्ध ज्ञानसे धन है तथा पहले ज्ञानावरणके क्षयोपशमके अधीन रहनेसे मेघमालाके मध्य स्थित विद्युत्के समान प्रकट होता और फिर तिरोहित हो जाता था । परन्तु अब ज्ञानावरणका सर्वथा क्षय हो जानेसे नित्य उदयरूप रहता है अर्थात् उसका अन्त कभी नहीं होता है । तात्पर्य यह है कि आत्मा केवलज्ञानरूपसे अवस्थित रहता है ॥२३४॥

अब आत्माकी कृतकृत्यदशाका वर्णन करते हुए कलशा कहते हैं—

उपजातिछन्द

उन्मुक्तमुन्मोच्यमशेषतस्तत्

तथात्तमादेयमशेषतस्तत् ।

यदात्मन सहृतसर्वशक्ते

पूर्णस्य संघारणमात्मनीह ॥२३५॥

अर्थ—जिसने रागादि विभावरूप परिणमन करनेवाली सर्व शक्तियोंका सकोच कर लिया है तथा केवलज्ञानादि गुणोंके पूर्ण हो जानेसे जो पूर्णताको प्राप्त हो चुका है ऐसे आत्माको जो

आत्मामे ही—अपने ज्ञाता-द्रष्टा स्वरूपमे ही समीचीनरूपसे धारण करना है वही इसमे जो कुछ छोड़ने योग्य था उसे सम्पूर्णरूपसे छोड़ दिया और जो ग्रहण करने योग्य था उसे सम्पूर्णरूपसे ग्रहण कर लिया ।

भावार्थ—जिस कालमे आत्मा सब ओरसे अपनी शक्तियोंका सकोच कर अपने ही स्वरूपमे लय हो जाता है उस कालमे जो त्यागने योग्य था वह सब विशेषरूपसे त्याग दिया और जो ग्रहण करने योग्य था वह सब ग्रहण कर लिया । अब आत्माको न कुछ छोड़ना शेष है और न कुछ ग्रहण करना अवशिष्ट है, इसलिये आत्मा कृतकृत्य अवस्थाको प्राप्त होता है ॥२३५॥

अब वह ज्ञान देहरहित है, यह दिखानेके लिये कलशा कहते हैं—

अनुष्टुप्छन्द

व्यतिरिक्तं परद्रव्यादेव ज्ञानमवस्थितम् ।

कथामाहारकं तत्स्याद्येन देहोऽस्य शङ्क्यते ॥२३६॥

अर्थ—इस प्रकार ज्ञान जब परद्रव्यसे पृथक् अवस्थित है तब वह आहारककर्म और नोकर्मको ग्रहण करनेवाला कैसे हो सकता है, जिससे इसके देहकी शङ्का की जा सके ।

भावार्थ—देह पुद्गलका कार्य है, ज्ञानका नहीं, अतः ज्ञानके देह है, ऐसी आशका ही नहीं करना चाहिये ॥२३६॥

आगे यही भाव गाथाओमें कहते हैं—

अत्ता जस्सामुत्तो ण हु सो आहारओ हवइ एवम् ।

आहारो खलु मुत्तो जम्हा सो पुग्गलमओ उ ॥४०५॥

ण वि सक्कइ धित्तुं जं ण विमोत्तुं जं य जं परदुव्वं ।

सो को वि य तस्स गुणो पाउगिओ विस्ससो वा वि ॥४०६॥

तम्हा उ जो विसुद्धो चेया सो णेव गिण्हए किंचि ।

णेव विमुंचइ किंचि वि जीवाजीवाण दव्वाणं ॥४०७॥

(त्रिकलम्)

अर्थ—इस प्रकार जिसका आत्मा अमूर्तिक है वह निश्चयसे आहारक नहीं है क्योंकि आहार मूर्तिक है तथा पुद्गलमय है ।

जो परद्रव्य न ग्रहण किया जा सकता है और न छोड़ा जा सकता है सो वह आत्माका कोई प्रायोगिक अथवा स्वाभाविक गुण है ।

इसलिये जो विशुद्ध चेतयिता है वह जीवाजीव द्रव्योंमें न तो कुछ ग्रहण करता है और न कुछ त्यागता ही है ।

विशेषार्थ—ज्ञाननामक जो गुण है वह न तो परद्रव्यको किञ्चिन्मात्र ग्रहण करता है और न परवस्तुको किञ्चिन्मात्र त्यागता है क्योंकि उसमे प्रायोगिक अथवा वैज्ञानिक—स्वाभाविक

गुणका ऐसा ही सामर्थ्य है। उस सामर्थ्यसे ज्ञानके द्वारा परद्रव्य न ग्रहण किया जा सकता है और न छोड़ा जा सकता है। अमूर्त आत्मप्रत्ययरूप जो ज्ञान है उसका परद्रव्य आहार नहीं हो सकता, क्योंकि आहार मूर्तपुद्गलद्रव्यरूप है। इसलिये ज्ञान आहारक नहीं है, अतएव ज्ञानके देह है, ऐसी शङ्का नहीं करना चाहिए ॥४०५-४०७॥

अब आगामी गाथाओकी अवतणिकारूप कलशा कहते हैं—

अनुष्टुप्छन्द

एवं ज्ञानस्य शुद्धस्य देह एव न विद्यते ।

ततो देहमय ज्ञातुर्न लिङ्ग मोक्षकारणम् ॥२३७॥

अर्थ—इस तरह जब शुद्ध ज्ञानके देह ही नहीं हैं तब देहरूप लो लिङ्ग है वह आत्माके मोक्षका कारण नहीं हो सकता ॥२३७॥

अब यही भाव गाथाओमे कहते हैं—

पाखडीलिंगाणि व गिहलिंगाणि व बहुप्पयाराणि ।

घित्तु वदन्ति मूढा लिंगमिणं मोक्षमगो त्ति ॥४०८॥

ण उ होदि मोक्षमगो लिंगं जं देहणिम्ममा अरिहा ।

लिंगं मुइत्तु दंसणणाणचरिताणि सेयन्ति ॥४०९॥

(युग्मम्)

अर्थ—मुनिलिङ्ग अथवा बहुत प्रकारके गृहस्थलिङ्गोंको ग्रहणकर अज्ञानीजन कहते हैं कि यह लिङ्ग मोक्षमार्ग है, परन्तु लिङ्ग मोक्षमार्ग नहीं है क्योंकि शरीरसे ममत्व रहित अरहतदेव लिङ्गको छोड़कर दर्शन-ज्ञान-चारित्रका सेवन करते हैं ।

विशेषार्थ—कितने ही जन अज्ञानसे द्रव्यलिङ्गको ही मोक्षमार्ग मानते हुए मोहसे द्रव्यलिङ्गको ही ग्रहण करते हैं, सो वह मानना सगत नहीं है क्योंकि समस्त भगवान् अरहन्तदेवोंने शुद्ध ज्ञानसे तन्मय होनेके कारण द्रव्यलिङ्गके आश्रयभूत शरीरसे ममकारका त्याग किया है। तथा शरीराश्रित द्रव्यलिङ्ग भिन्न आत्मस्थित दर्शन-ज्ञान-चारित्रकी ही मोक्षमार्गरूपसे उपासना देखी जाती है ॥४०८-४०९॥

अनन्तर इसीको सिद्ध करते हैं—

ण वि एस मोक्षमगो पाखडीगिहिमयाणि लिंगाणि ।

दंसणणाणचरित्ताणि मोक्षमगं जिणा वित्ति ॥४१०॥

अर्थ—जो मुनि और गृहस्थरूप लिङ्ग हैं वे मोक्षमार्ग नहीं हैं क्योंकि जिनेन्द्र भगवान् दर्शन, ज्ञान और चारित्रको ही मोक्षमार्ग कहते हैं ।

विशेषार्थ—निश्चयसे द्रव्यलिङ्ग मोक्षमार्ग नहीं है क्योंकि शरीराश्रित होनेसे वह परद्रव्य है। इसलिये दर्शन-ज्ञान-चारित्र ही मोक्षमार्ग है क्योंकि आत्माश्रित होनेसे वे स्वद्रव्य हैं। यहाँपर

द्रव्यलिङ्गका मोह छुड़ाकर सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्र्यमे लगानेका उपदेश है। सो इसका आशय यह है कि द्रव्यलिङ्ग शरीराश्रित है उसीको कोई मोक्षमार्ग मान ले तथा आत्माश्रित जो सम्यग्दर्शन-ज्ञानचारित्र्य है उनकी ओर लक्ष्य न दे तो उसे वास्तविक वस्तुस्वरूप बतलानेके लिये आचार्य महाराजका उपदेश है कि द्रव्यलिङ्गके ममकारको त्यागकर आत्माश्रितगुणोका सेवन करो, वही मोक्षमार्ग है। कुछ देशव्रत और महाव्रतके छुड़ानेका उपदेश नहीं है क्योंकि बिना मुनिलिङ्ग धारण किये मोक्षकी प्राप्ति शक्य नहीं है। हाँ, यह अवश्य है कि यावत्ती प्रवृत्ति है वह बन्धका कारण है अतः ज्ञानी जीव देशव्रत तथा महाव्रत पालते हैं और उनके निर्दोष पालनेका यत्न भी करते हैं। परन्तु उस प्रवृत्तिको बन्धमार्ग ही समझते हैं, मोक्षमार्ग नहीं ॥४१०॥

फिर भी इसी अर्थको दृढ़ करनेका उपदेश है—

तम्हा जहित्तु लिंगे सागारणगारएहिं वा गहिए ।

दंसणणाणचरित्ते अप्पाणं जुंज मोक्खपहे ॥४११॥

अर्थ—इसलिये गृहस्थ—प्रतिमाधारियो और गृहत्यागी—मुनियोंके द्वारा गृहीत लिङ्गोको छोड़कर आत्माको दर्शन-ज्ञान-चारित्र्यरूप मोक्षमार्गमे युक्त करो। ऐसा श्रीगुरुओंका उपदेश है।

विशेषार्थ—यतः द्रव्यलिङ्ग मोक्षका मार्ग नहीं है इसलिये सभी द्रव्यलिङ्गोंसे व्यामोहको छोड़कर दर्शनज्ञानचारित्र्यमे ही आत्माको लगाना चाहिये, क्योंकि यही मोक्षमार्ग है यह जिनागमकी आज्ञा है।

अब दर्शनज्ञानचारित्र्य ही मोक्षमार्ग है, यह कलशामे दिखाते हैं—

अनुष्टुप्छन्द

दर्शनज्ञानचारित्र्ययात्मा तत्त्वमात्मन ।

एक एव सदा सेव्यो मोक्षमार्गो मुमुक्षुणा ॥२३८॥

अर्थ—दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य इन तीनरूप ही आत्माका तत्त्व है, यही मोक्षमार्ग है, इसलिये मोक्षके अभिलाषी पुरुषके द्वारा यहाँ एक मार्ग सदा सेवन करने योग्य ॥२३८॥

आगे इसी मोक्षमार्गमें आत्माको लगाओ, ऐसा उपदेश करते हैं—

मोक्खपहे अप्पाणं ठवेहि तं चेव ज्ञाहि तं चेव ।

तत्थेव विहरणिच्चं मा विहरसु अण्ण दविण्णसु ॥४१२॥

अर्थ—उसी मोक्षमार्गमें आत्माको लगाओ, उसीका ध्यान करो, उसीमें नित्य विहार करो, अन्यद्रव्योमे विहार न करो।

विशेषार्थ—आचार्य महाराज उपदेश करते हैं कि हे भव्य ! यद्यपि यह आत्मा अनादि-कालसे अपनी बुद्धिके दोषसे राग-द्वेषके वशीभूत होकर प्रवृत्त हो रहा है तो भी अपनी ही बुद्धिके गुणसे उस आत्माको वहाँसे निवृत्तकर दर्शनज्ञानचारित्र्यमें नित्य ही अत्यन्त निश्चलरूपसे स्थापित करो, तथा अन्य पदार्थ सम्बन्धी चिन्ताओंको त्यागकर अत्यन्त एकाग्र हो दर्शनज्ञानचारित्र्यका ही ध्यान करो। तथा समस्त कर्मचेतना और कर्मफलचेतनाका त्याग कर शुद्ध ज्ञानचेतनामय

दर्शनज्ञानचारित्र्यका ही अनुभव करो । तथा द्रव्यस्वभावके वशसे प्रत्येक क्षणमें बढते हुए परिणामपनसे तन्मय परिणाम होकर दर्शनज्ञानचारित्र्यमे ही विहार करो । तथा एक निश्चल ज्ञानस्वरूपका ही अवलम्बन ज्ञेयरूप उपाधिके कारण सभी ओरसे दौड़कर आते हुए सभी परद्रव्योमे किञ्चिन्मात्र भी विहार मत करो ॥४१२॥

आगे यही भाव कलगामे दरशाते हैं—

शाईलविक्रीडितछन्द

एको मोक्षपथो य एष नियतो दृग्ज्ञप्तिवृत्तात्मक-
स्तत्रैव स्थितिमेति यस्तमनिश ध्यायेच्च त चेतसि ।
तस्मिन्नेव निरन्तरं विहरति द्रव्यान्तराण्यस्पृशन्
सोऽवश्य समयस्य सारमचिरान्नित्योदय विन्दति ॥२३९॥

अर्थ—जो यह सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्र्यस्वरूप एक मोक्षमार्ग निश्चित है उसीमे जो पुरुष स्थितिको प्राप्त होता है, उसीका निरन्तर चित्तमे ध्यान करता है, और अन्य द्रव्योका स्पर्श न करता हुआ उसीमे निरन्तर विहार करता है वह अवश्य ही नित्य उदित रहनेवाले समयसारको—आत्माकी शुद्ध परिणतिरूप मोक्षको शीघ्र ही प्राप्त होता है ।

भावार्थ—सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्यरूप निश्चयरत्नत्रयकी जो एकता है वह मोक्षका निश्चित एक ही मार्ग है, इसके अतिरिक्त अन्य मार्गोंसे मोक्षकी प्राप्ति अशक्य है । इसलिये जो इसी मोक्षमार्गमे स्थित है, इसीका रातदिन अपने हृदयमे ध्यान करता है तथा अन्य द्रव्योंको अपने उपयोगका विषय न बनाकर इसी रत्नत्रयको तथा उसके आधारभूत जीवद्रव्यको ही अपने उपयोगका विषय बनाता है वह नियमसे शीघ्र ही जिसका नित्य उदय रहता है ऐसे समयसारको प्राप्त होता है । व्यवहाररत्नत्रय निश्चयरत्नत्रयका सावक होनेसे मोक्षमार्ग कहा जाता है । निश्चयसे रहित मात्र व्यवहाररत्नत्रयसे मोक्षकी प्राप्ति दुर्लभ है ॥२१९॥

अब जो मात्र व्यवहारमार्गका आश्रय करते हैं वे समयसारके दर्शनसे वञ्चित रहते हैं, यह भाव कलशामे प्रकट करते हैं—

शाईलविक्रीडित

ये त्वेनं परिहृत्य सवृत्तिपथप्रस्थापितेनात्मना
लिङ्गे द्रव्यमये वहन्ति ममता तत्त्वावबोधच्युता ।
नित्योद्योतमखण्डमेकमतुलालोक स्वभावप्रभा-
प्राग्भार समयस्य सारममलं नाद्यापि पश्यन्ति ते ॥२४०॥

अर्थ—और तत्त्वज्ञानसे च्युत हुए जो पुरुष इस निश्चय मोक्षमार्गको छोडकर व्यवहार मोक्षमार्गमे प्रस्थान करनेवाले अपने आपके द्वारा मात्र द्रव्यलिङ्गमें ममताको धारण करते हैं अर्थात् उसे ही मोक्षमार्ग मानते हैं वे उस निर्मल समयसारका आज भी अवलोकन नहीं कर रहे हैं जो नित्य उदयरूप है, अखण्ड है, एक है, अनुपम प्रकाशसे युक्त है तथा स्वभावकी प्रभाका प्राग्भार है ।

भावार्थ—आत्माकी शुद्ध परिणतिको समयसार कहते हैं, इसीको परमात्मपद कहते हैं, यह समयसार निरन्तर उदयरूप रहता है अर्थात् एकवार प्राप्त होनेपर फिर कभी भी नष्ट नहीं होता, और जो अखण्ड है अर्थात् गुणगुणीके भेदसे रहित है, द्रव्यदृष्टि होनेसे एक है, केवलज्ञानरूप ऐसे प्रकारसे सहित है जिसकी सूर्य, चन्द्रमा आदिके प्रकाशसे कभी तुलना नहीं कर सकते, ज्ञान-दर्शनरूप जो आत्माका स्वभाव है उसीके पूर्ण विकाससे सहित है तथा रागादिकका अभाव हो जानेसे निर्मल है ऐसे समयसारके दर्शन उन पुरुषोंको आज भी दुर्लभ हैं जो मात्र व्यवहारमार्गमें चलकर केवल द्रव्यलिंगमें ही ममताभाव रखते हैं—उसीको मोक्षमार्ग मानते हैं। वास्तवमें ऐसे पुरुष तत्त्वज्ञानसे रहित है, इसीलिये वे इस ससारमें अनन्तवार मुनिपद धारण करके भी ससारके ही पात्र बने रहते हैं ॥२४०॥

आगे यही अर्थ गायामे कहते हैं—

पाखंडीलिङ्गोसु व गिहिलिङ्गोसु व बहुप्पयारेसु ।
कुव्वंति जे ममत्तं तेहि ण णायं समयसारं ॥४१३॥

अर्थ—जो मुनियोंके लिङ्गमें तथा नानाप्रकारके गृहस्थोंके लिङ्गमें ममता करते हैं उन्होने समयसारको नहीं जाना है।

विशेषार्थ—निश्चयसे जो पुरुष 'मै श्रमण हूँ' अथवा 'श्रमणोंका उपासक हूँ' इस प्रकार द्रव्यलिङ्गकी ममतासे मिथ्या अहकार करते हैं वे अनादिकालसे चले आये व्यवहारमें विमूढ हैं तथा उत्कृष्ट भेदज्ञानसे युक्त निश्चयको अप्राप्त हैं ऐसे जीव परमार्थ सत्यरूप भगवान् समयसारको नहीं देखते हैं।

भावार्थ—जो पुरुष मुनिवेष अथवा गृहस्थोंके नानाप्रकारके वेषको धारण कर यह मानते हैं कि मैं मुनि हूँ अथवा ऐलक, क्षुल्लक आदि हूँ तथा मेरा यही वेष मुझे मोक्षकी प्राप्ति करा देनेवाला है, इस प्रकार मात्र व्यवहारमें मूढ रहकर निश्चय मोक्षमार्गकी ओर लक्ष्य नहीं देते। आचार्य कहते हैं कि ऐसे पुरुषोंने समयसारको जाना भी नहीं है, उसकी प्राप्ति होना तो दुर्लभ ही है ॥४१३॥

आगे यही भाव कलशामें प्रकट करते हैं—

वियोगिनीछन्द

व्यवहारविमूढदृष्टय. परमार्थ कलयन्ति नो जना ।

तुपवोवविमुग्धबुद्धयः कलयन्तीह तुष न तण्डुलम् ॥२४१॥

अर्थ—जिनकी बुद्धि व्यवहारमें ही विमूढ है ऐसे मनुष्य परमार्थको नहीं प्राप्त करते हैं क्योंकि जिनकी बुद्धि तुपज्ञानमें ही विमुग्ध हो रही है ऐसे पुरुष इस संसारमें तुषको ही प्राप्त करते हैं, चावलको नहीं।

भावार्थ—यद्यपि तुष और चावल जवसे धानके पौधेमें उत्पन्न हुए तभीसे साथ-साथ हैं तो भी तुप पृथक् वस्तु है और उसके भीतर रहनेवाला चावल पृथक् वस्तु है। इसी प्रकार शरीर

और आत्मा अनादिकालसे साथ-साथ रहनेसे यद्यपि एक दिखते हैं तो भी शरीर अलग है और आत्मा अलग है। शरीर रूप, रस, गन्ध और स्पर्शको लिये हुए पुद्गलद्रव्यकी परिणति है और आत्मा ज्ञान-दर्शनस्वभावको लिये हुए स्वतन्त्र जीवद्रव्य है। मुनिलिङ्ग अथवा गृहस्थलिङ्ग शरीरके परिणमन है और समयसार आत्माकी परिणति है। इस भेद-विज्ञानको न समझकर जो केवल शरीरकी परिणतिसे समयसारको प्राप्त करना चाहते हैं वे समयसारके लाभसे वञ्चित रहते हैं। जैसे कोई तुषको ही सर्वस्व समझ मात्र उसीकी सभालमे सलग्न रहे और उसके भीतर रहनेवाले चावलकी ओर लक्ष्य न दे, तो वह तुषको ही प्राप्त करता है चावलको नहीं, वैसे ही जो शरीरको ही सर्वस्व समझ उसीकी सभालमे सलग्न रहे तथा ज्ञान-दर्शनस्वभावकी ओर लक्ष्य न दे तो उसे शरीरकी ही प्राप्ति होगी, आत्मा की नहीं, अर्थात् वह इसी ससारमे बार-बार जन्म-मरणका पात्र होता रहेगा ॥२४१॥

स्वागताछन्द

द्रव्यलिङ्गममकारमोलितैर्दृश्यते समयसार एव न।

द्रव्यलिङ्गमिह यत्किलान्यतो ज्ञानमेकमिदमेव स्वत ॥२४२॥

अर्थ—द्रव्यलिङ्गके ममकारसे जिनके आभ्यन्तर नेत्र मुद्रित हो गये हैं उनके द्वारा समयसार नहीं देखा जाता है क्योंकि इस लोकमे जो द्रव्यलिङ्ग है वह निश्चयसे अन्याश्रित है और यह जो एक ज्ञान है वह निश्चयसे स्वतः है अर्थात् स्वाश्रित है।

भावार्थ—जो मात्र द्रव्यलिङ्गसे मोक्ष मानते हैं वे अन्धे हैं। जैसे कोई चश्मा ही को देखनेका उपकरण समझ आँखकी परवाह न करे तो उसे नेत्रशक्तिके विना पदार्थ अवलोकन नहीं होता वैसे ही कोई द्रव्यलिङ्गको ही मोक्षप्राप्तिका साधक मान निश्चयरत्नत्रयकी परवाह न करे तो उसे आभ्यन्तरकी निर्मलताके विना केवल द्रव्यलिङ्गसे मोक्षकी प्राप्ति नहीं होती ॥२४२॥

आगे व्यवहार और निश्चय इन दोनों नयोसे मोक्षमार्गका प्रतिपादन करते हैं—

व्यवहारिओ पुण णओ दोण्णि वि लिंगाणि मोक्खपहे ।

णिच्छयणओ ण इच्छइ मोक्खपहे सव्वलिंगाणि ॥४१४॥

अर्थ—व्यवहारनय, मुनिलिङ्ग और गृहस्थलिङ्ग—दोनों लिङ्गोंको मोक्षमार्ग कहता है और निश्चयनय सभी लिङ्गोंको मोक्षमार्गमे नहीं चाहता है।

विशेषार्थ—निश्चयसे श्रमण और श्रमणोपासक अर्थात् मुनि और श्रावकके भेदसे दो प्रकारके द्रव्यलिङ्ग मोक्षमार्ग है यह जो कथन करनेका प्रकार है वह केवल व्यवहार ही है, परमार्थ नहीं है क्योंकि व्यवहारनय स्वयं अशुद्ध द्रव्यके अनुभवनरूप है अतः उसमे परमार्थपनका अभाव है। और श्रमण तथा श्रमणोपासकके विकल्पसे रहित, दर्शनज्ञानचारित्रकी प्रवृत्तिमात्र शुद्ध ज्ञान ही एक है इस प्रकारका निस्तुप अर्थात् परद्रव्यसे रहित जो अनुभव है वह निश्चयनय है, क्योंकि निश्चयनय ही स्वयं शुद्ध द्रव्यके अनुभवनरूप होनेसे परमार्थ है। इसलिये जो व्यवहार-काही परमार्थ बुद्धिसे अनुभव करते हैं वे समयसारका अनुभव ही नहीं करते और जो परमार्थका—निश्चयका ही परमार्थबुद्धिसे अनुभव करते हैं वे ही समयसारका अनुभव करते हैं।

भावार्थ—व्यवहारनयकी अपेक्षा साक्षात् मुनिलिङ्ग और परम्परासे गृहस्थलिङ्ग मोक्षमार्ग है और निश्चयनयकी अपेक्षा दर्शन-ज्ञान-चारित्रकी प्रवृत्तिरूप एक ज्ञान ही मोक्षमार्ग है ॥४१४॥

आगे आचार्य एक परमार्थके ही अनुभव करनेका उपदेश देते हुए कलशा कहते हैं—

मालिनीछन्द

अलमलमतिजल्पैर्दुर्विकल्पैरनल्पै-

रयमिह परमार्थश्चेत्यता नित्यमेक ।

स्वरसविसरपूर्णज्ञानविस्फूर्तिमात्रा-

न्न खलु समयसारादुत्तर किञ्चिदस्ति ॥२४३॥

अर्थ—आचार्य कहते हैं कि बहुत कथन तथा बहुत प्रकारके दुर्विकल्पोसे रको, उनसे क्या प्रयोजन है ? इस जगत्मे निरन्तर इसी एक परमार्थका चिन्तन किया जाय, क्योंकि निज रसके समूहसे परिपूर्ण ज्ञानके विकासरूप समयसारसे बढकर अन्य कुछ भी नहीं है ।

भावार्थ—आत्माका जो ज्ञान मोहकी उपाधिसे कलङ्कित होकर परपदार्थमे निजत्वकी कल्पनासे दुःखी हो रहा था, जब उस उपाधिके अभावसे वह परमार्थरूप हो गया, इससे उत्तम और क्या होगा ॥२४३॥

अब ज्ञान पूर्णताको प्राप्त होता है, यह कलशा द्वारा प्रकट करते हैं—

अनुष्टुप्छन्द

इदमेकं जगच्चक्षुरक्षयं याति पूर्णताम् ।

विज्ञानघनमानन्दमयमध्यक्षता नयत् ॥२४४॥

अर्थ—जो विकल्पातीत होनेके कारण एक है, जगत्के पदार्थोंको प्रकट करनेके लिये नेत्रस्वरूप है, अविनाशी है, तथा जो विज्ञानघन और आनन्दमय आत्माकी प्रत्यक्षताको प्राप्त करा रहा है, ऐसा यह ज्ञान पूर्णताको प्राप्त होता है ।

भावार्थ—विज्ञानपन तथा परमानन्दमय जो आत्मा है उसका प्रत्यक्ष अनुभव ज्ञानके द्वारा ही होता है । यह ज्ञान विकल्पातीत होनेसे एक है, तथा अविनाशी है और जगत्के पदार्थोंको प्रकट करनेके लिये चक्षु स्वरूप है । ऐसा यह ज्ञान पूर्णताको प्राप्त होता है ॥२४४॥

अब श्रीकुन्दकुन्दस्वामी समयप्राभूतको पूर्ण करते हुए उसके फलका प्रतिपादन करते हैं—

जो समयपाहुडमिणं पडिहूणं अत्थतच्चदो णाउं ।

अत्थे ठाही चेया सो होही उत्तमं सोक्खं ॥४१५॥

अर्थ—जो आत्मा इस समयप्राभूतको पढ़कर तथा अर्थ और तत्त्वसे उसे अवगतकर इसके अर्थमे स्थिर होगा वह उत्तम सुखस्वरूप होगा ।

विशेषार्थ—निश्चयसे जो पुरुष समयसारभूत भगवान् परमात्माका, जो कि विश्वका प्रकाशक होनेसे विश्वसमय कहा जाता है, प्रतिपादन करनेसे शब्दब्रह्मके समान आचरण करने-वाले इस समयप्राभूत नामक शास्त्रको पढ़कर समस्त पंचार्थोंके प्रकाशनमे समर्थ परमार्थभूत

चैतन्यप्रकाशस्वरूप परमात्माका निश्चय करता हुआ अर्थ और तत्त्वसे इसे जानकर इसीके अर्थभूत एक, पूर्ण तथा विज्ञानघन परमब्रह्ममे सम्पूर्ण आरम्भके साथ अर्थात् पूर्ण प्रयत्न द्वारा स्थित होगा वह साक्षात् तथा उसी समय विकसित एक चैतन्यरससे परिपूर्ण स्वभावमे अच्छी तरह स्थित तथा निराकुल आत्मस्वरूप होनेसे परमानन्दशब्दके वाच्य, उत्तम तथा अनाकुलता-लक्षणसे युक्त सुखस्वरूप स्वयं हो जावेगा ।

भावार्थ—यह समयप्राभूतनामक शास्त्र, समय अर्थात् आत्माकी सारभूत अवस्था जो परमात्मपद है उसका प्रतिपादन करता है, इसलिये शब्दब्रह्मके समान है । इसका जो महानुभाव अच्छी तरह अव्ययन कर 'समस्त पदार्थोंके प्रकाशन करनेमे समर्थ परमार्थभूत चैतन्यप्रकाशमय परमात्मा है' ऐसा निश्चय करता हुआ इसी समयप्राभूत शास्त्रके प्रतिपाद्य विषयभूत विज्ञानघन एक परमब्रह्ममे अर्थात् शुद्धात्म परिणतिमे पूर्ण उद्यमके साथ स्थित होता है अर्थात् उसीमे अपना उपयोग स्थिर करेगा वह स्वयं निराकुल सुखस्वरूप होगा । इस तरह निराकुल सुखकी प्राप्ति ही इस समयप्राभूत शास्त्रके अव्ययनका फल है । अतएव हे भव्यात्माओ ! अपने कल्याणके अर्थ इस शास्त्रका अव्ययन करो, कराओ, सुनो, सुनाओ, मनन करो । इसी पद्धतिसे अविनाशी हुखके पात्र होओगे, ऐसा श्रीगुरुका उपदेश है ॥४१५॥

अब ज्ञान ही आत्माका तत्त्व है, यह बतलानेके लिये कलशा कहते हैं—

अनुष्टुप्छन्द

इतीदमात्मनस्तत्त्वं ज्ञानमात्रमवस्थितम् ।

अखण्डमेककमचल स्वसवेद्यमवस्थितम् ॥४५२॥

अर्थ—इस प्रकार यह आत्माका तत्त्व ज्ञानमात्र निश्चित हुआ । यह ज्ञान अखण्ड है, एक है, अचल है, स्वसवेदनके योग्य है तथा अविनाशी है ।

भावार्थ—आत्माका निजरूप ज्ञानमात्र ही कहा है । आत्मा अनन्तधर्मोंका पिण्ड है, उनमे कई धर्म तो साधारण और कितने ही असाधारण है । उन असाधारण धर्मोंमे भी कई ऐसे हैं जो सर्वसाधारणके गोचर नहीं हैं । चैतन्यसामान्य भी, दर्शनज्ञानपर्यायोंके विना अनुभवमे नहीं आता । इन दर्शन-ज्ञानमे भी जो ज्ञानगुण है वह साकार है और इसीकी महिमा है क्योंकि यही सर्व पदार्थोंकी व्यवस्था योग्य रीतिसे करता है । इसी कारण मुख्यतासे ज्ञानमात्र आत्माको कहा है सो यही परमार्थ है । इसका यह तात्पर्य नहीं कि अन्य गुण मिथ्या हैं । यदि कोई ज्ञानको ही मान अन्यको कुछ भी नहीं माने, जो कुछ है सो ज्ञान ही का विकार है ऐसे विज्ञानाद्वैतवादी अथवा ब्रह्मवादीकी तरह श्रद्धा कर लेवे तो वह मुनिव्रत पालन करके भी मोक्षका पात्र नहीं हो सकता है । मन्दकषायसे स्वर्ग चला जावे तो चला जावे, कुछ यथार्थ लाभ नहीं हुआ । इसलिये स्याद्वादके द्वारा वस्तुतत्त्वको यथार्थ जानना चाहिये ॥२४५॥

इस प्रकार कुन्दकुन्दस्वामी विरचित समयप्राभूतमे सर्वविशुद्धज्ञान नामक नौवें अधिकारका प्रवचन पूर्ण हुआ ।

१०. स्याद्वादधिकार

अनुष्टुप्

अथ स्याद्वादशुद्धयर्थं वस्तुतत्त्वव्यवस्थितिः ।

उपायोपेयभावश्च मनाग् भूयोऽपि चिन्त्यते ॥२४६॥

अर्थ—अब स्याद्वादकी शुद्धिके लिये वस्तुतत्त्वकी व्यवस्था और उपयोपेयभावका फिर भी कुछ विचार किया जाता है ॥२४६॥

निश्चयसे स्याद्वाद, वस्तुतत्त्वको सिद्ध करनेवाला अर्हन्त भगवान्का एक अस्खलित शासन है, अर्थात् इसका कोई खण्डन नहीं कर सकता है। यह स्याद्वाद 'सम्पूर्ण पदार्थ अनेकान्तात्मक हैं' ऐसा उपदेश देता है क्योंकि सभी वस्तुएँ अनेकान्तस्वभाववाली हैं। यद्यपि इस समयप्राभृतग्रन्थमें आत्माको ज्ञानमात्र कहा गया है तो भी इससे स्याद्वादका कोप नहीं होता है अर्थात् स्याद्वादकी मान्यतामें कोई बाधा नहीं आती है, क्योंकि ज्ञानमात्र जो आत्मा नामक वस्तु है वह स्वयं अनेकान्तरूप है। यहाँ जो वस्तु तत्त्वरूप है वही अतत्त्वरूप है, जो एक है वही अनेक है, जो सत् है वही असत् है, जो नित्य है वही अनित्य है। इस तरह एक ही वस्तुके वस्तुत्वको सिद्ध करनेवाली परस्पर विरुद्ध दो शक्तियोंका प्रकाशन करना अनेकान्त है। आत्मामें इसी अनेकान्तकी पद्धतिसे ऊपर कही हुई परस्पर विरुद्ध शक्तियोंका समन्वय इस प्रकार होता है—

यही स्वकीय आत्मा नामक वस्तु यद्यपि ज्ञानमात्र है तथापि अभ्यन्तरमें प्रकाशमान ज्ञान-स्वरूपकी अपेक्षा तो तत्त्वरूप अर्थात् ज्ञानरूप है और बाहरमें प्रकट होनेवाले अनन्तज्ञेयो, जो कि स्वरूपसे अतिरिक्त परद्रव्य हैं, उनरूप न होनेके कारण अतत्त्वरूप भी है अर्थात् ज्ञानरूप नहीं है। यह आत्मा सहप्रवृत्त और क्रमप्रवृत्त अनन्त चेतनके अंशोंके समुदायरूप अखण्ड द्रव्यकी अपेक्षा एक है और अखण्ड एक द्रव्यमें व्याप्त होकर रहनेवाले सहप्रवृत्त और क्रमप्रवृत्त अनन्त चेतनके अशरूप पर्यायोकी अपेक्षा अनेकरूप है। स्वकीय द्रव्य-क्षेत्र-काल-भावके परिणामनकी शक्तिरूप स्वभावसे युक्त होनेके कारण सत्त्वरूप है और परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावके अपरिणामनकी शक्तिरूप स्वभावसे युक्त होनेके कारण असत्त्वरूप है। अनादिनिधन अविभागी एकवृत्तिरूप परिणत होनेसे नित्य है और क्रम-क्रमसे एक-एक समयमें प्रवर्तनेवाले अनेक पर्यायाशोमें परिणत होनेसे अनित्य है। इस तरह आत्मामें तत्-अतत्, एक-अनेक, सत्-असत्, तथा नित्य-अनित्यरूप परस्पर विरोधी धर्मोंका पुञ्ज प्रकाशमान होता ही है।

यहाँ कोई आशङ्का करता है कि आत्मवस्तुके ज्ञानमात्र होनेपर भी यदि स्वयं ही अनेकान्त प्रकाशमान रहता है तो फिर अर्हन्त भगवान्के द्वारा उस ज्ञानमात्रपनकी सिद्धिके लिये अनेकान्तका उपदेश किसलिये दिया जाता है? इस आशङ्काका उत्तर देते हुए आचार्य कहते हैं कि अज्ञानी जीवोंके लिये ज्ञानमात्र आत्मवस्तुकी सिद्धिके अर्हन्त भगवान्के द्वारा अनेकान्तका उपदेश दिया जाता है, हम ऐसा कहते हैं, क्योंकि अनेकान्तके बिना ज्ञानमात्र आत्मवस्तु ही सिद्ध नहीं होती। उसीको स्पष्ट करते हैं—

स्वभावसे ही अनेकभावोंसे भरे हुए विश्वमें सब भावोंके स्वभावसे अद्वैतपन होनेपर भी

द्वैतपनका निषेध नहीं किया जा सकता, इसलिये समस्त वस्तुएँ स्वभावमे प्रवृत्ति और परभावसे व्यावृत्तिरूप होनेके कारण दो भावोंसे युक्त हैं, ऐसा नियम है। उन सर्व वस्तुओंमे जब यह ज्ञान-मात्रभाव अर्थात् आत्मा, शेषभावोंके साथ निजरसके भावसे प्रवर्तित ज्ञातृ-ज्ञेय-सम्बन्धके कारण अनादिकालसे ज्ञेयरूप परिणमन होनेसे ज्ञानतत्त्वको पररूप मानकर अज्ञानी होता हुआ नाशको प्राप्त होता है तब स्वरूपसे तत्त्व अर्थात् ज्ञानरूपताको प्रकट करके ज्ञातारूपसे परिणमनके कारण उसे ज्ञानी करता हुआ अनेकान्त ही उसका उद्धार करता है—उसे उज्जीवित करता है—नष्ट होनेसे वचाता है। तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार किसी दर्पणमे सम्मुख स्थित मयूरका प्रतिबिम्ब पड़ रहा है और उस प्रतिबिम्बके कारण दर्पण मयूररूप ही दिख रहा है। यहाँ प्रतिबिम्बकी अपेक्षा कोई दर्पणको 'यह मयूर है' ऐसा कहता है तो इसके इस कथनमे दर्पणका अभाव प्रकट होता है। उसी प्रकार स्वच्छताके कारण ज्ञानमात्र आत्मामे अनादिकालसे ज्ञेयोंके आकार प्रतिबिम्बित हो रहे हैं और उन प्रतिबिम्बोंके कारण ज्ञानमात्र आत्मा ज्ञेयाकार जान पड़ता है। यहाँ ज्ञेयाकार परिणतिके कारण कोई ज्ञानमात्र आत्माको 'यह अमुक ज्ञेय है' ऐसा कहता है, तो इस कथनमे आत्माका अभाव प्रकट होता है। परन्तु अनेकान्त आकर कहता है—नहीं भाई! यह मयूर नहीं है किन्तु दर्पण है, स्वच्छताके कारण इसमे मयूरका प्रतिबिम्बमात्र पड़ रहा है, इस प्रतिबिम्बकी अपेक्षा इसे मयूर भले ही कहते रहो, परन्तु दर्पणपनका नाश नहीं हो सकता, दर्पण दर्पण ही है। इसी तरह ज्ञानका ज्ञेयाकार परिणमन होनेपर भी अनेकान्त कहता है—नहीं भाई! यह ज्ञेय नहीं है किन्तु ज्ञान है, स्वच्छताके कारण इसमे ज्ञेयका प्रतिबिम्बमात्र पड़ रहा है, इस प्रतिबिम्बकी अपेक्षा इसे ज्ञेय भले ही कहते रहो परन्तु ज्ञानपनका नाश नहीं हो सकता, ज्ञान ज्ञान ही है ॥१॥

जब यह ज्ञानमात्रभाव, 'निश्चयसे यह सब आत्मा है' इस प्रकार अज्ञानतत्त्वको ज्ञान-स्वरूपसे स्वीकार कर विश्वके ग्रहण द्वारा अपना नाश करता है अर्थात् अपने आपको विश्वरूप मानकर अपनी ज्ञानरूपताको नष्ट करता है तब अनेकान्त ही उसे नष्ट नहीं होने देता क्योंकि वह दिखलाता है कि ज्ञानमे जो अतद्रूपता है वह पररूपकी अपेक्षा है अर्थात् विश्वाकार परिणमनकी अपेक्षा है। स्वरूपकी अपेक्षा जो ज्ञान विश्वसे भिन्न ही है, उसकी ज्ञानरूपताको कौन नष्ट कर सकता है? ॥२॥

जब यह ज्ञानमात्रभाव अनेक ज्ञेयोंके आकारसे सकल एक ज्ञानाकारको खण्डित करता हुआ नाशको प्राप्त होता है तब द्रव्यकी अपेक्षा एकपनको प्रकट करता हुआ अनेकान्त ही उसे उज्जीवित करता है। तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार सामने रखे हुए दर्पणमे सेनाका प्रतिबिम्ब पड़ रहा है, उस प्रतिबिम्बसे दर्पण, हाथी, घोड़ा, रथ आदि पदार्थरूप दिखता है उन पदार्थोंको देखकर एक ही दर्पणको हाथी, घोड़ा, रथ आदि नानारूप कहा जाता है उसी प्रकार एक ही ज्ञानमे अनेक पदार्थोंके आनेसे ज्ञानको अनेकरूप कहा जाता है। तब अनेकान्त कहता है कि जिस प्रकार दर्पणमे हाथी, घोड़ा, रथ आदिके प्रतिबिम्बके कारण अनेकरूपता है दर्पणकी अपेक्षा नहीं, दर्पण तो एक ही है। इसी प्रकार ज्ञानस्वरूप आत्मामे अनेक ज्ञेयाकार परिणमन होनेसे अनेकरूपता है, द्रव्यकी अपेक्षा नहीं, द्रव्य तो एक ही है। इस तरह अनेकान्त ही आत्माकी एकरूपताको जीवित रहता है ॥३॥

जब वह ज्ञानमात्र भाव, एक ज्ञानका आकार ग्रहण करनेके लिये अनेक ज्ञेयोंके आकारके त्यागसे अपने आपको नष्ट करता है तब पर्यायोकी अपेक्षा अनेकपनको प्रकाशित करता हुआ

अनेकान्त ही उसे नष्ट नहीं होने देता है। तात्पर्य यह है कि एक ज्ञानाकारकी अपेक्षा ज्ञानमात्रभाव एक है उसमें अनेक ज्ञेयोंके आकार प्रतिबिम्बित होनेसे जो अनेकरूपता दिखाती है वह नहीं है। इस तरह जब एकरूपताके एकान्तका पक्ष लेकर ज्ञानभावकी अनेकरूपताका नाश किया जाता है तब अनेकान्त कहता है कि एक ज्ञानाकारकी अपेक्षा ज्ञानभावमें एकरूपता भले ही रहे परन्तु अनेक ज्ञेयाकारोंके प्रतिबिम्ब पडनेसे उसमें जो अनेकरूपता अनुभवमें आती है उसका निषेध कौन कर सकता है? इस तरह ज्ञानभावकी अनेकरूपताको सिद्ध कर अनेकान्त ही उसे नष्ट होनेसे वचाता है ॥४॥

जब ज्ञानके विषयभूत परद्रव्यरूप परिणमन करनेसे ज्ञाता द्रव्यको परद्रव्यरूप मानकर नाशको प्राप्त होता है तब स्वद्रव्यकी अपेक्षा सत्त्वको सिद्ध करता हुआ अनेकान्त ही उसे उज्जीवित करता है। तात्पर्य यह है कि ज्ञानमात्रभाव जो ज्ञाताद्रव्य (आत्मा) है वह जिस कालमें जिस पदार्थको जानता है उस कालमें उस पदार्थरूप हो जाता है। जैसे घटको जाननेवाला आत्मा घटरूप हो जाता है। ऐसा कथन करनेवाला एकान्ती ज्ञाताको ज्ञेयरूप स्वीकार कर अपना नाश करता है। परन्तु अनेकान्त कहता है कि आत्मा घटरूप होने पर भी स्वरूपकी अपेक्षा नाशको प्राप्त नहीं हो सकता, वह स्वद्रव्यकी अपेक्षा सदा सत्त्वरूप रहता है। इस तरह अनेकान्त ही उसे जीवित रखता है ॥५॥

जब वह ज्ञानमात्र भाव 'सर्व द्रव्य मैं ही हूँ' इस तरह परद्रव्यको ज्ञातृद्रव्यरूपसे स्वीकृत कर अपने आपको नष्ट करने लगता है तब आत्मद्रव्यमें परद्रव्यकी सत्ता नहीं है ऐसा सिद्ध करता हुआ अनेकान्त ही उसे नष्ट नहीं होने देता। तात्पर्य यह है कि आत्मामें जिन द्रव्योंका प्रतिबिम्ब पड़ रहा है वे सब द्रव्य मैं ही हूँ ऐसी श्रद्धासे जब यह आत्मा परद्रव्यको ज्ञाता द्रव्य मानकर अपने आपका नाश करने लगता है तब अनेकान्त कहता है कि परद्रव्योका तुझमें प्रवेश हुआ ही कब है? जानने मात्रसे परद्रव्य तेरा नहीं हो सकता। इस तरह परद्रव्यके असत्त्वको बताकर आत्मको अनेकान्त ही नष्ट होनेसे वचाता है ॥६॥

जब यह ज्ञानमात्र भाव, परक्षेत्र सम्बन्धी ज्ञेय पदार्थोंके आकार परिणमन करनेसे परक्षेत्ररूप होते हुए ज्ञानको स्वीकार कर नाशको प्राप्त होता है तब स्वक्षेत्रकी अपेक्षा अस्तित्वको बतलाता हुआ अनेकान्त ही उसे उज्जीवित रखता है। तात्पर्य यह है कि जब ज्ञान परक्षेत्र सम्बन्धी पदार्थोंको जाननेसे अपनेको परक्षेत्ररूप मान कर नष्ट होने लगता है तब अनेकान्त यह कहता हुआ उसकी रक्षा करता है कि ज्ञान स्वक्षेत्रकी अपेक्षा सदा विद्यमान रहता है केवल परक्षेत्रगत पदार्थोंका आकार पडनेसे वह नष्ट नहीं होता ॥७॥

जब वह ज्ञानमात्र भाव, स्वक्षेत्रमें रहनेके लिये परक्षेत्रगत ज्ञेयोंके आकारके त्यागसे ज्ञानको तुच्छ करता हुआ अपने आपको नष्ट करता है क्योंकि स्वक्षेत्रमें रहकर ही परक्षेत्रगत ज्ञेयोंके आकार परिणमन करना ज्ञानका स्वभाव है, इसलिये परक्षेत्रकी अपेक्षा नास्तित्वको प्रकट करता हुआ अनेकान्त ही उसे नष्ट नहीं होने देता। तात्पर्य यह है कि जब जब ज्ञान परक्षेत्र सम्बन्धी ज्ञेयोंके आकाररूप परिणमनको छोड़कर स्वक्षेत्रसम्बन्धी ज्ञेयोंके आकार परिणमन करता है तब ज्ञानका नाश होता हुआ जान पड़ता है उस समय अनेकान्त यह कहता हुआ उसकी रक्षा करता है कि स्वक्षेत्रमें रहता हुआ ही ज्ञान परक्षेत्रसम्बन्धी

ज्ञेयोंके आकाररूप परिणमन करता है क्योंकि ऐसा उसका स्वभाव है। अतः परक्षेत्रकी अपेक्षा ही ज्ञानमें नास्तित्वका व्यवहार होता है ॥८॥

जब यह ज्ञानमात्रभाव, पूर्वालम्बित पदार्थोंके विनाशकालमें ज्ञानका असत्त्व स्वीकार कर नाशको प्राप्त होता है तब स्वकालकी अपेक्षा सत्त्वको बतलाता हुआ अनेकान्त ही उसे उज्जीवित रखता है। तात्पर्य यह है कि जब ज्ञान पूर्वमें आलम्बित पदार्थोंको छोड़कर नवीन पदार्थोंका आलम्बन लेता है तब पूर्वालम्बित पदार्थोंके आकारका विनाश हो जाता है। इस दशामें कोई यह मानता है कि ज्ञान असंद्भावको प्राप्त होकर नष्ट हो जाता है उसके लिये अनेकान्त यह कहता हुआ उसे जीवित रखता है कि पूर्वालम्बित पदार्थके नष्ट हो जाने पर भी ज्ञान स्वकालकी अपेक्षा अस्तित्वरूप ही रहता है ॥९॥

जब वह ज्ञानमात्रभाव, 'पदार्थके आलम्बनकालमें ही ज्ञानका सत्त्व रखता है अन्य कालमें नहीं' ऐसा स्वीकार कर अपने आपको नष्ट करता है तब परकालकी अपेक्षा ज्ञानके असत्त्वको प्रकाशित करता हुआ अनेकान्त ही उसे नष्ट नहीं होने देता। तात्पर्य यह है—किसीका कहना है कि जिस समय ज्ञान पदार्थोंको जानता है उसी समय सत्त्व रहता है अन्य समयमें नहीं। इस तरह जाननेके अतिरिक्त समयमें ज्ञानका नाश हो जाता है इस स्थितिमें अनेकान्त ही यह प्रकट करता हुआ उसे नष्ट होनेसे बचाता है कि परकालकी अपेक्षा ही ज्ञानका असत्त्व हो सकता है स्वकालकी अपेक्षा नहीं।

जब वह ज्ञानमात्रभाव, ज्ञानके विषयभूत परभावरूप परिणमन करनेसे ज्ञायकभावको परभावरूपसे स्वीकारकर नाशको प्राप्त होता है तब स्वभावसे सत्त्वको प्रकाशित करता हुआ अनेकान्त ही उसे उज्जीवित करता है। तात्पर्य यह है—जब ज्ञानमें परभावका विचार आता है तब परभावरूप उसका परिणमन होता है, एतावता ज्ञान परभाव होकर नाशको प्राप्त होने लगता है। उस समय अनेकान्त यह कहता हुआ उसे जीवित रखता है कि स्वभावसे ज्ञानका सदा सत्त्व ही रहता है। जाननेकी अपेक्षा परभावरूप होनेपर भी ज्ञानका स्वभावकी अपेक्षा कभी नाश नहीं हो सकता ॥११॥

जब वह ज्ञानमात्रभाव, 'सर्व भाव में ही हूँ' इस प्रकार परभावको ज्ञायकभावरूपसे मानकर अपने आपको नष्ट करने लगता है तब परभावकी अपेक्षा असत्त्वको बतलाता हुआ अनेकान्त ही उसे नष्ट नहीं होने देता है। तात्पर्य यह है कि जिस समय परभाव ज्ञानमें आते हैं उस समय उन भावोंका ज्ञानरूप परिणमन होता है। एतावता ज्ञानका परभावरूप परिणाम स्वीकार करनेसे ज्ञानके नाशका प्रसङ्ग आता है तब अनेकान्त यह कहकर उसे नष्ट होनेसे बचाता है कि ज्ञानका असत्त्व परभावकी अपेक्षा है स्वभावको अपेक्षा नहीं ॥१२॥

जब वह ज्ञानमात्रभाव, अनित्य ज्ञानविशेषोंके द्वारा खण्डित हो गया है नित्य सामान्यज्ञान जिसका, ऐसा होता हुआ नाशको प्राप्त होता है तब ज्ञानसामान्यकी अपेक्षा नित्यपनको प्रकाशित करता हुआ अनेकान्त ही उसे उज्जीवित करता है। तात्पर्य यह है—एक तो सामान्यज्ञान है जो सदा विद्यमान रहनेसे नित्य कहलाता है और एक घटपटादिकका विशेषज्ञान है जो उत्पन्न होता और विनशता रहता है इसलिये अनित्य कहलाता है। जिस समय ज्ञानका अनित्य ज्ञानविशेषरूप परिणमन होता है उस समय नित्य ज्ञानसामान्य खण्डित हो जाता है एतावता ज्ञानके नाशका

अवसर आता है तब अनेकान्त यह कहता हुआ उसे जीवित रखता है कि ज्ञानसामान्यकी अपेक्षा ज्ञान नित्य है अर्थात् उसका नाश नहीं होता। विशेष ज्ञान उत्पन्न होता और विनशता रहता है, इसलिये उसकी अपेक्षा नाश भले ही हो, पर सामान्यज्ञानकी अपेक्षा उसका नाश नहीं हो सकता ॥१३॥

और जब वह ज्ञानमात्र भाव, नित्यज्ञानसामान्यको ग्रहण करनेके लिए अनित्यज्ञानविशेषके त्यागद्वारा अपने आपका नाश करता है तब ज्ञानविशेषरूपसे अनित्यताको प्रकट करता हुआ अनेकान्त ही उसे नष्ट नहीं होने देता है। तात्पर्य यह है कि ज्ञानका, ज्ञानसामान्य और ज्ञान-विशेषके भेदसे दो प्रकारका परिणमन होता है। इनमें ज्ञानसामान्य नित्य है और ज्ञानविशेष अनित्य है। जिस समय ज्ञान, ज्ञानसामान्यरूप परिणमनको ग्रहण करनेके लिये ज्ञानविशेषरूप परिणमनका त्याग करता है उस समय ज्ञानके नाशका प्रसङ्ग आता है परन्तु अनेकान्त यह प्रकट करता हुआ उसे नष्ट नहीं होने देता कि ज्ञानविशेषकी अपेक्षा ही ज्ञानमें अनित्यता हो सकती है ज्ञानसामान्यकी अपेक्षा नहीं। अर्थात् ज्ञानसामान्यकी अपेक्षा उसका कभी नाश नहीं होता ॥१४॥

भावार्थ—यहाँ तत्-अतत्के २ भङ्ग, एक-अनेकके २ भङ्ग, सत्-असत्के द्रव्यक्षेत्रकाल-भावकी अपेक्षा ८ भङ्ग, और नित्य-अनित्यके २ भङ्ग, इस प्रकार सब मिलकर १४ भङ्ग होते हैं। इन सभी भङ्गोमें यह बताया गया है कि एकान्तसे ज्ञानमात्र (आत्मा) का अभाव होता है और अनेकान्तसे आत्मा जीवित रहता है। अर्थात् एकान्तसे आत्माका यथार्थ बोध नहीं होता और अनेकान्तसे यथार्थ बोध होता है।

अब इन १४ भङ्गोके १४ कलशा कहते हैं। उनमें प्रथम भङ्गका कलशा इस प्रकार है—

शाद्वूलविक्रीडितछन्द

वाह्याथं. परिपीतमुज्झितनिजप्रव्यक्तिरिक्तीभवद्

विश्रान्तं पररूप एव परितो ज्ञानं पशोः सीदति ।

यत्तत्तदिह स्वरूपत इति स्याद्वादिनस्तत्पुन-

द्वंरोन्मग्नघनस्वभावभरत. पूर्णं समुन्मज्जति ॥२४७॥

अर्थ—जो वाह्य ज्ञेय पदार्थोंके द्वारा सब ओरसे पिया गया है, अपनी प्रकटता छूट जानेसे जो रिक्त हुआ है, तथा जो सम्पूर्णरूपसे पररूपमें ही विश्रान्त हुआ है ऐसा अज्ञानी एकान्त-वादीका ज्ञान नष्ट होता है और 'जो तत् है वह स्वरूपसे ही तत् है' ऐसा स्याद्वादीका जो ज्ञान है वह अतिशयरूपसे प्रकट घनस्वभावके भारसे पूर्ण होता हुआ उन्मग्न होता है—उदयको प्राप्त होता है।

भावार्थ—कोई अज्ञानी एकान्तवादी ऐसा मानते हैं कि ज्ञान अनादिकालसे ज्ञेयाकार ही परिणम रहा है और इस तरह परिणम रहा है कि उसकी निजकी प्रकटता छूट गई है अर्थात् ज्ञेय ही अनुभवमें आता है, ज्ञान अनुभवमें नहीं आता तथा वह परसे उत्पन्न होनेके कारण सर्वथा पररूपमें ही विश्रान्त रहता है अर्थात् सर्वथा पराधीन ही रहता है। आचार्य कहते हैं कि पशुके समान अज्ञानी एकान्तवादीका जो तथाकथित ज्ञान है वह नष्ट हो जाता है। परन्तु स्याद्वादी

ऐसा मानते हैं कि जो तत् है वह स्वरूपसे ही तत् है- अर्थात् ज्ञान स्वकीय स्वभावसे ज्ञेयाधीन नहीं है। इसलिये वह अतिशयरूपसे प्रकट अपने घनस्वभावसे परिपूर्ण होता हुआ सदा उदित रहता है। यह प्रथम तत्स्वरूप भङ्ग है ॥२४७॥

शादूलविक्रीडितछन्द

विश्व ज्ञानमिति प्रतर्क्य सकल दृष्ट्वा स्वतत्त्वाशया

भूत्वा विश्वमय पशु. पशुरिव स्वच्छन्दमाचेष्टते ।

यत्तत्त्पररूपतो नो तदिति स्याद्वाददर्शी पुन-

विश्वाद्भिन्नमविश्वविश्वघटित तस्य स्वतत्त्व स्पृशेत् ॥२४८॥

अर्थ—विश्व, ज्ञान है अर्थात् समस्त ज्ञेय ज्ञानमय है ऐसा विचारकर 'समस्त जगत्को निजतत्त्वकी आशासे देखकर विश्वरूप हुआ अज्ञानी एकान्तवादी, पशुके समान स्वच्छन्द चेष्टा करता है। परन्तु स्याद्वादको देखनेवाला ज्ञानी पुरुष, जो तत् है वह पररूपसे तत् नहीं है अर्थात् ज्ञान पररूपसे ज्ञान नहीं है किन्तु स्वरूपसे ज्ञान है, वह ज्ञान विश्वसे भिन्न है और समस्त विश्वसे घटित नहीं है अर्थात् समस्त ज्ञेयवस्तुओंसे घटित होनेपर ज्ञेयस्वरूप नहीं है, इस तरह ज्ञानके स्वतत्त्व—निजस्वरूपका अनुभव करता है।

भावार्थ—ससारके समस्त पदार्थ ज्ञानके विषय है, इसलिये 'समस्त विश्व ज्ञान है' ऐसा समझ एकान्तवादी अपने आपको विश्वमय मानता है समस्त ससारको स्वतत्त्व मानकर पशुकी तरह स्वच्छन्द प्रवृत्ति करता है। परन्तु स्याद्वादी उस ज्ञानतत्त्वके निजस्वरूप को अच्छी तरह समझता है, वह जानता है कि ज्ञान, स्वरूपकी अपेक्षा तत् रूप है, परस्वरूपकी अपेक्षा तत् रूप नहीं है। इसीलिये ज्ञान, ज्ञेयोंके आकार परिणमन हुआ भी उनसे भिन्न है। यह अतत्स्वरूपका द्वितीय भङ्ग है ॥२४८॥

शादूलविक्रीडितछन्द

वाग्यार्थग्रहणस्वभावभरतो विश्वविचित्रोल्लसज्

ज्ञेयाकारविशीर्णशक्तिरभितस्त्रुट्यन् पशुर्नश्यति ।

एकद्रव्यतया सदाप्युदितया भेदभ्रम ध्वसय-

न्नेक ज्ञानमवाधितानुभवन पश्यत्यनेकान्तवित् ॥२४९॥

अर्थ—वाह्य पदार्थोंसे ग्रहणरूप स्वभावके भारसे सब ओरसे उल्लसित होनेवाले नाना ज्ञेयोंके आकारसे जिसकी शक्ति खण्ड-खण्ड हो गई है तथा इसी कारण जो सब ओरसे टूट रहा है ऐसा अज्ञानी एकान्तवादी नाशको प्राप्त होता है और सदा उदित रहनेवाले एक द्रव्यस्वभावसे भेदके भ्रमको नष्ट करनेवाला अनेकान्तका जाननेवाला, जिसका निर्वाध अनुभव हो रहा है ऐसे ज्ञानको एक देखता है।

भावार्थ—पदार्थोंको ग्रहण करना ज्ञानका स्वभाव है उस स्वभावके कारण उसमें सब ओरसे अनेक ज्ञेयोंके आकार उल्लसित होते रहते हैं इसलिये सर्वथा एकान्तवादी अज्ञानी ज्ञानको अनेक खण्ड-खण्डरूप देखता हुआ ज्ञानमय आत्माका नाश करता है परन्तु स्याद्वादी ज्ञानको ज्ञेयाकारोंकी अपेक्षा अनेकरूप होनेपर भी सदा उदित रहनेवाले द्रव्यस्वरूपकी अपेक्षा एक देखता है तथा इस एक ज्ञानके अनुभवनमें कोई बाधा भी नहीं आती। यह एकस्वरूप तृतीय भङ्ग है ॥२४९॥

शादूलविक्रीडितशब्द

ज्ञेयाकारकलङ्कमेचकचिति प्रक्षालनं कटपयन्

एकाकारचिकीर्षया स्फुटमणि ज्ञान पशुर्नेच्छति ।

वैचित्र्येऽत्यविचित्रतामुपगतं ज्ञानं स्वतः क्षालितं

पर्यायैस्तदनेकता परिमृशत् पश्यत्यनेकान्तवित् ॥२५०॥

अर्थ—ज्ञेयोंके आकाररूप कलङ्कसे मलिन ज्ञानमें प्रक्षालनकी कल्पना करता हुआ अज्ञानी एकान्तवादी एकाकार करनेकी इच्छासे यद्यपि ज्ञान स्पष्ट ही अनुभवमें आ रहा है फिर भी उसकी इच्छा नहीं करता है अर्थात् उसे नष्ट करना चाहता है। वास्तवमें जो ज्ञान ज्ञेयाकारोंकी विचित्रताके होनेपर भी अविचित्रताको प्राप्त है तथा स्वतः क्षालित है—उज्ज्वल है वह ज्ञान पर्यायोंकी अपेक्षा अनेकताका भी स्पर्श कर रहा है ऐसा अनेकान्तका ज्ञाता देखता है।

भावार्थ—ज्ञेयोंके आकारके कारण ज्ञानमें जो अनेकरूपता दिखती है उसे कलङ्क समझ एकान्ती धो डालना चाहता है। वह ज्ञानको एकरूप ही करना चाहता है इसलिये अनेकरूपतासे युक्त ज्ञान यद्यपि प्रकट अनुभवमें आता है तो भी एकान्तवादी उसे नहीं मानता है, उसका नाश करना चाहता है। परन्तु अनेकान्तका ज्ञाता स्याद्वादी ऐसा जानता है कि ज्ञानमें यद्यपि ज्ञेयाकारोंकी विभिन्नतासे जायमान अनेकरूपता है तो भी वह एकरूपताको प्राप्त है और इस ज्ञेयाकाररूप कलङ्कसे स्वयं रहित है फिर भी पर्यायोंकी अपेक्षा अनेकरूपताको भी प्राप्त हो रहा है। भिन्न-भिन्न ज्ञेयोंको जाननेसे ज्ञानमें जो भिन्न-भिन्न आकार अर्थात् विकल्प आते हैं वे सब ज्ञानकी पर्यायें हैं। उन पर्यायोंके ऊपर जब लक्ष्य दिया जाता है तब वह ज्ञान अनेकरूप मालूम होता है। यह चौथा अनेकस्वरूप भङ्ग है ॥२५०॥

शादूलविक्रीडित

प्रत्यक्षालिखितस्फुटस्थिरपरद्रव्यास्तित्वाञ्चित

स्वद्रव्यानवलोकनेन परितः शून्यः पशुर्नश्यति ।

स्वद्रव्यास्तिया निरूप्य निपुण सद्यः समुन्मज्जता

स्याद्वादी तु विशुद्धबोधमहसा पूर्णो भवन् जीवति ॥२५१॥

अर्थ—प्रत्यक्षरूपसे चित्रित स्फुट और निश्चल परद्रव्यके अस्तित्वसे ठगाया हुआ अज्ञानी एकान्तवादी स्वद्रव्यके न दिखनेसे सम्पूर्णरूपसे शून्य हुआ नष्ट होता है। परन्तु स्याद्वादी शीघ्र ही प्रकट होनेवाले निर्मल ज्ञानरूप तेजके द्वारा अच्छी तरह देखकर स्वद्रव्यके अस्तित्वसे पूर्ण होता हुआ जीवित रहता है।

भावार्थ—एकान्तवादी अज्ञानी, ज्ञानमें ज्ञेयरूपसे प्रतिबिम्बित परद्रव्यके अस्तित्वको देखकर ज्ञानको परद्रव्यरूप ही समझने लगता है। ज्ञेयके अतिरिक्त ज्ञान भी कोई द्रव्य है, इस ओर उसका लक्ष्य नहीं जाता। एतावता ज्ञानरूप स्वीय द्रव्यके अस्तित्वसे शून्य हुआ वह अज्ञानी नष्ट होता है। परन्तु स्याद्वादी ज्ञानी जीवके, ज्ञानमें प्रतिबिम्बित ज्ञेयको देखते ही तत्काल ऐसा निर्मल ज्ञान प्रकट होता है कि जिसके प्रभावसे उसे ज्ञेयके अतिरिक्त ज्ञानरूप स्वीय द्रव्यका अस्तित्व स्पष्ट ही प्रतीत होने लगता है। फलस्वरूप वह स्वीय द्रव्यके अस्तित्वको स्वीकृत करता हुआ सदा जीवित रहता है। यह स्वद्रव्यकी अपेक्षा अस्तित्वका पञ्चम भङ्ग है ॥२५१॥

शाद्वलविक्रीडितछन्द

सर्वद्रव्यमयं प्रपद्य पुरुषं दुर्वासनावासित
स्वद्रव्यभ्रमते पशुः किल परद्रव्येषु विश्राम्यति
स्याद्वादी तु समस्तवस्तुषु परद्रव्यात्मना नास्तिता
जानन्निर्मलशुद्धबोधमहिमा स्वद्रव्यमेवाश्रयेत् ॥२५२॥

अर्थ—मिथ्यावासनासे वासित अज्ञानी एकान्तवादी, आत्माको सर्व द्रव्यमय स्वीकार कर स्वद्रव्यके भ्रमसे परद्रव्योमे विश्राम करता है। परन्तु निर्मल शुद्धज्ञानकी महिमाका धारक स्याद्वादी समस्त वस्तुओमे परद्रव्यरूपसे नास्तिताको जानता हुआ स्वद्रव्यका ही आश्रय करता है।

भावार्थ—ज्ञानकी स्वच्छताके कारण ज्ञेयरूपसे उसमे सर्व द्रव्योका प्रतिबिम्ब पडता है। एतावता उन प्रतिबिम्बित परद्रव्योको स्वद्रव्य समझ कर अज्ञानी जीव उन्हीमे लीन रहता है अर्थात् वह ज्ञानको परद्रव्यरूप मानता है परन्तु जिनागमके अध्ययनसे जिसके ज्ञानकी महिमा निर्मल है—ऐसा स्याद्वादी ज्ञानी पुरुष समस्त वस्तुओमे परद्रव्यके नास्तित्वको स्वीकृत करता हुआ सदा स्वद्रव्यमे ही लीन रहता है। तात्पर्य यह है कि ज्ञानी जीव समस्त पदार्थोको स्वद्रव्यकी अपेक्षा अस्तिरूप और परद्रव्यकी अपेक्षा नास्तिरूप श्रद्धान करता है। यह परद्रव्यकी अपेक्षा नास्तित्वका पष्ठ भङ्ग है ॥२५२॥

शाद्वलविक्रीडितछन्द

भिन्नक्षेत्रनिषण्णबोध्यनियतव्यापारनिष्ठ सदा
सीदत्येव वहि पतन्तमभित पश्यन्पुमासं पशुः ।
स्वक्षेत्रास्तितया निरुद्धरभसः स्याद्वादेवेदी पुन—
स्तिष्ठत्यात्मनिखातबोध्यनियतव्यापारशक्तिर्भवन् ॥२५३॥

अर्थ—जो भिन्न क्षेत्रमें स्थित ज्ञेय पदार्थोके निश्चित व्यापारमे स्थित है अर्थात् जो ऐसा मानता है कि ज्ञानरूप पुरुष (आत्मा) परक्षेत्रमे स्थित पदार्थोको जानता है ऐसा अज्ञानी एकान्तवादी पुरुष (आत्मा) को सब ओरसे बाह्य पदार्थोमें ही पडता हुआ देख निरन्तर दुःखी होता है—नष्ट होता है। परन्तु स्याद्वादको जाननेवाला ज्ञानी, स्वक्षेत्रके अस्तित्वसे जिसका वेग रुक गया है तथा जिसके जाननेरूप व्यापारकी शक्ति स्वक्षेत्रमे स्थित ज्ञेय पदार्थोमे नियत है, ऐसा होता हुआ विद्यमान रहता है—नष्ट नहीं होने पाता।

भावार्थ—अज्ञानी एकान्तवादी, भिन्न क्षेत्रमे स्थित ज्ञेय पदार्थोके जाननेरूप व्यापारमे प्रवृत्त पुरुषको सब ओरसे बाह्य पदार्थोमें पडता हुआ देख नाशको प्राप्त होता है। परन्तु स्याद्वादका ज्ञाता मानता है कि पुरुष (आत्मा) स्वक्षेत्रमे स्थित रहकर अन्य क्षेत्रमे स्थित ज्ञेयोको जानता है। अज्ञानीके मतमे जिस प्रकार पुरुष बाह्य पदार्थोमें वेगसे पडता है वैसा स्याद्वादीके मतमे नहीं पडता, स्वक्षेत्रके अस्तित्वसे उसका वेग रुक जाता है, वह अपने आपमे प्रतिबिम्बित जो ज्ञेय है उन्हीको जानता है।—ऐसा जानता हुआ स्याद्वादी नाशको प्राप्त नहीं होता। यह स्वक्षेत्रमे अस्तित्वका सप्तम भग है ॥२५३॥

शादूलविक्रीडितछन्द

स्वक्षेत्रस्थितये पृथग्विधपरक्षेत्रस्थितार्थोज्जना-

तुच्छीभूय पशुः प्रणश्यति चिदाकारान्तहाथैर्वमन्

स्याद्वादी तु वसन् स्वधामनि परक्षेत्रे विदन्नास्तिता

त्यक्तार्थोऽपि न तुच्छतामनुभवत्याकारकर्पी परान् ॥२५४॥

अर्थ—अज्ञानी एकान्तवादी स्वक्षेत्रमे ठहरनेके लिये परक्षेत्रमें स्थित नानाप्रकारके ज्ञेय पदार्थोंके छोड़नेसे तुच्छ होकर ज्ञेय पदार्थोंके साथ चिदाकारोको भी छोड़ता हुआ नष्ट होता है। परन्तु स्याद्वादी स्वक्षेत्रमे बसता हुआ तथा परक्षेत्रमे अपनी नास्तिताको जानता हुआ यद्यपि परक्षेत्रगत बाह्य ज्ञेयोको छोड़ता है तो भी तुच्छताका अनुभव नहीं करता—नाशको प्राप्त नहीं होता, क्योंकि स्वक्षेत्रमे स्थित रहता हुआ भी परक्षेत्रगत परपदार्थोंको आकार द्वारा खींचता रहता है अर्थात् उनका आकार ज्ञानमे प्रतिभासित होता रहता है।

भावार्थ—स्वक्षेत्रमें स्थित ज्ञानमें परक्षेत्रगत पदार्थोंका आकार प्रतिफलित होता है। एतावता एकान्तवादी अज्ञानी यह समझकर कि यदि चैतन्यके आकारोको अपना मानूंगा तो अपना क्षेत्र छूट जायगा, इसलिये जिस प्रकार ज्ञेय पदार्थोंको छोड़ता है उसी प्रकार ज्ञानमे पड़े हुए उनके आकारोको भी छोड़ता है। इस तरह तुच्छ होकर वह एकान्तवादी नाशको प्राप्त होता है। परन्तु स्याद्वादी समझता है कि हमारा ज्ञान स्वक्षेत्रमे अस्तिरूप है तथा परक्षेत्रमें नास्तिरूप है। जब परक्षेत्रमे नास्तिरूप है तब उसका परक्षेत्रसम्बन्धी ज्ञेयोके साथ सम्बन्ध कैसे हो सकता है? इस तरह बाह्य ज्ञेयोका यदि वह त्याग करता है तो भी अपनी स्वच्छतासे परक्षेत्र सम्बन्धी ज्ञेयोके आकारोको ग्रहण करता रहता है। उन आकारोकी अपेक्षा वह ज्ञान नाशको प्राप्त नहीं होता। इस विवेचनसे स्पष्ट है कि एकान्तवादी तो नष्ट होता है और स्याद्वादी जीवित रहता है। यह परक्षेत्रकी अपेक्षा नास्तिरूपका आठवाँ भङ्ग है ॥२५४॥

शादूलविक्रीडितछन्द

पूर्वालम्बितबोध्यनाशसमये ज्ञानस्य नाश विदन्

सीदत्येव न किञ्चनापि कलयन्त्यन्ततुच्छ पशु ।

अस्तित्वं निजकालतोऽस्य कलयन् स्याद्वादवेदी पुन.

पूर्णस्तिष्ठति बाह्यवस्तुषु मुहूर्भूत्वा विनश्यत्स्वपि ॥२५५॥

अर्थ—अज्ञानी एकान्तवादी जिनका पूर्वकालमे आलम्ब लिया गया था, ऐसे ज्ञेय पदार्थोंके नाशके समय ज्ञानका नाश जानता हुआ समझता है कि हमारे पास कुछ भी नहीं रहा, इस तरह अत्यन्त तुच्छ होता हुआ नियमसे नाशको प्राप्त होता है। परन्तु स्याद्वादको जाननेवाला पुरुष निजकालकी अपेक्षा ज्ञानके अस्तित्वको स्वीकार करता है। इसलिये बाह्य वस्तुओंके बार-बार होकर नष्ट हो जाने पर भी पूर्ण ही ठहरता है अर्थात् नाशको प्राप्त नहीं होता।

भावार्थ—एकान्तवादी अज्ञानी पदार्थोंके आलम्बनसे ज्ञान होता है; ऐसा मानता है। एतावता जब पूर्णकालमे आलम्बित पदार्थोंका नाश हो जाता है तब विवश होकर उसे मानना पड़ता है कि ज्ञानका भी नाश हो जाता है। इस तरह ज्ञानका नाश होने पर वह कुछ भी ग्रहण

नहीं कर सकता । तब अत्यन्त तुच्छ होता हुआ नाशको प्राप्त होता है । परन्तु स्याद्वादी ज्ञान और ज्ञेयके अस्तित्वको पृथग्-पृथग् मानता है, इसलिये पूर्वालम्बित ज्ञेयोका नाश होने पर उनके अस्तित्वको नष्ट हुआ मानता है, न कि ज्ञानके अस्तित्वको । ज्ञान स्वकालकी अपेक्षा अपने अस्तित्वको सदा सुरक्षित रखता है । बाह्य ज्ञेय अपने-अपने चतुष्टयकी अपेक्षा उत्पन्न होते हैं तथा नाशको भी प्राप्त होते हैं, परन्तु इससे ज्ञानका अस्तित्व नष्ट नहीं होता । इस वस्तु-विवेचनको स्वीकृत करने-वाला स्याद्वादी सदा स्थित रहता है—नष्ट नहीं होता । यह स्वकालकी अपेक्षा अस्तित्वका नौवाँ भग है ॥२५५॥

शार्दूलविक्रीडितछन्द

अर्थालम्बनकाल एव कलयन् ज्ञानस्य सत्त्वं वहि—

ज्ञेयालम्बनलालसेन मनसा भ्राम्यन् पशुर्नश्यति ।

नास्तित्वं परकालतोऽस्य कलयन् स्याद्वादवेदी पुन-

स्तिष्ठत्यात्मनिखातनित्यसहजज्ञानैकपुञ्जीभवन् ॥२५६॥

अर्थ—एकान्तवादी अज्ञानी पदार्थोंके आलम्बनकालमे ही ज्ञानके अस्तित्वको स्वीकार करता हुआ बाह्य ज्ञेयोके आलम्बनकी इच्छासे युक्त मनसे भ्रमण करता है अर्थात् इस विचारमे निमग्न रहता है कि बाह्य ज्ञेयोका आलम्बन मिले तो हमारे ज्ञान उत्पन्न हो । ऐसी विचारधारा वाला एकान्तवादी अज्ञानी अर्थालम्बनकालके अतिरिक्तकालमे ज्ञानके अस्तित्वको स्वीकार न करता हुआ नष्ट होता है । परन्तु स्याद्वादी परकालकी अपेक्षा ज्ञानके नास्तित्वको स्वीकार करता हुआ भी आत्मामे अतिशयरूपसे गड़े हुए अर्थात् तादात्म्यभावसे स्थित नित्य सहज ज्ञानका एक पुञ्ज होता हुआ सदा स्थित रहता है अर्थात् कभी नष्ट नहीं होता ।

भावार्थ—एकान्तवादीका कहना है कि ज्ञानका अस्तित्व ज्ञेयपदार्थोंके आलम्बनकालमे ही रहता है अन्यकालमें नहीं । एतावता जब ज्ञेय पदार्थोंका आलम्बन नहीं रहता तब ज्ञान भी नहीं रहता, इस तरह ज्ञानके नाशको स्वीकार करता हुआ एकान्तवादी अज्ञानी नाशको प्राप्त होता है । परन्तु स्याद्वादी कहता है कि परकालकी अपेक्षा ही ज्ञानका नास्तित्व है स्वकालकी अपेक्षा नहीं । ज्ञानका आत्मके साथ नित्य तादात्म्य-सम्बन्ध है अतः आत्मा निरन्तर नित्य साहजिक ज्ञानका एक पुञ्जरूप होता हुआ सदा विद्यमान रहता है । यह परकालकी अपेक्षा नास्तित्वका दशवाँ भङ्ग है ॥२५६॥

शार्दूलविक्रीडितछन्द

विश्रान्त परभावभावकलनान्नित्य वहिर्वस्तुपु

नश्यत्येव पशु स्वभावमहिमन्येकान्तनिश्चेतन ।

सर्वस्मान्नियतस्वभावभवनज्ञानाद्विभक्तो भवन्

स्याद्वादी तु न नाशमेति सहजस्पष्टीकृतप्रत्यय ॥२५७॥

अर्थ—जो परभावको ही अपना भाव समझकर निरन्तर बाह्य वस्तुओमे विश्रामको प्राप्त है तथा स्वभावकी महिमामे एकान्तरूपसे निश्चेतन है—जड़ है—स्वभावकी महिमामे अपरिचित है, ऐसा अज्ञानी एकान्तवादी नियमसे नष्ट होता है । परन्तु जिसका स्वभावरूप परिणमन

निश्चित है ऐसे ज्ञानकी अपेक्षा समस्त परभावोसे भिन्न होता हुआ स्याद्वादी अपने सहज स्वभावकी श्रद्धासे युक्त हो नाशको प्राप्त नहीं होता ।

भावार्थ—अज्ञानी जीव, परभावोको अपना भाव समझकर उन्हीमे लीन रहता हुआ स्वभावकी महिमासे बिलकुल अपरिचित रहता है, अतः नाशको प्राप्त होता है । परन्तु स्याद्वादी समझता है कि अपने ज्ञानस्वभावके कारण आत्मा समस्त परभावोसे पृथक् है । वास्तवमे ज्ञान, ज्ञेयाकार होनेपर भी उससे पृथक् वस्तु है । इस प्रकार सहज स्वभावकी प्रतीतिको दृढ करता हुआ स्याद्वादी नाशको प्राप्त नहीं होता है । यह स्वकीय भावकी अपेक्षा अस्तित्वका ग्यारहवाँ भङ्ग है ॥२५७॥

शार्दूलविक्रीडितछन्द

अध्यास्यात्मनि सर्वभावभवन शुद्धस्वभावच्युतः

सर्वत्राप्यनिवारितो गतभयः स्वैर पशुः क्रीडति ।

स्याद्वादी तु विशुद्ध एव लसति स्वस्य स्वभाव भरा-

दारूढः परभावभावविरहव्यालोकनिष्कम्पितः ॥२५८॥

अर्थ—अज्ञानी एकान्तवादी, अपनी आत्मामे सब भावोका होना मानकर शुद्ध-स्वभावसे च्युत होता हुआ सब पदार्थोमे स्वच्छन्दतापूर्वक निर्भय हो विना किसी प्रतिबन्धके क्रीडा करता है । परन्तु स्याद्वादी अपने स्वभावमे ही सर्वथा आरूढ हुआ परभावके अभावका निश्चय होनेसे निश्चलदशाको प्राप्त हो शुद्ध ही सुशोभित होता है ।

भावार्थ—अज्ञानी परभावोको निजभाव मानता है इसलिये वह अपने शुद्ध स्वभावसे च्युत होता हुआ सभी परभावोमें स्वच्छन्दतापूर्वक प्रवर्तता है । परभाव बन्धके कारण हैं, ऐसा उसे भय नहीं होता । परभावोमे प्रवृत्ति करनेसे उसे कोई रोक नहीं सकता । परन्तु स्याद्वादीका ज्ञान ज्ञानी पुरुष ऐसा समझता है कि मुझमे परभावका अभाव है यद्यपि मैं परभावोकी जानता हूँ तो भी वे मुझमे प्रविष्ट नहीं है, मेरे साथ उनका नित्य तादात्म्य नहीं है । इस प्रकारके दृढ श्रद्धानसे वह सदा निष्कम्प रहता है और सदा शुद्ध ही शोभायमान रहता है । यह परभावकी अपेक्षा नास्तित्वका बारहवाँ भङ्ग है ॥२५८॥

शार्दूलविक्रीडितछन्द

प्रादुर्भावविराममुद्रितवहज्जानाशनानात्मता

निर्ज्ञानात्क्षणभङ्गसङ्गपतित प्राय पशुर्नश्यति ।

स्याद्वादी तु चिदात्मना परिमृशश्चिद्वस्तु नित्योदित

टङ्कोत्कीर्णघनस्वभावमहिमाज्ञानं भवन् जीवति ॥२५९॥

अर्थ—अज्ञानी एकान्तवादी, उत्पाद-व्ययसे मुद्रित—युक्त होनेके कारण प्रवर्तमान ज्ञानांशोकी नानारूपताका निश्चय होनेसे क्षणभङ्गके सङ्गमे पड़ा प्राय नाशको प्राप्त होता है । परन्तु स्याद्वादी चैतन्यस्वरूपसे चैतन्य वस्तुका अनुभव करता हुआ नित्योदित तथा टङ्कोत्कीर्ण घनस्वभावमहिमासे युक्त जो ज्ञान है उस रूप होता हुआ जीवित रहता है ।

भावार्थ—एकान्तवादी कहता है कि जिस प्रकार ज्ञेयके आकार उत्पाद और व्ययसे सहित हैं अर्थात् उपजते और विनशते हैं, उसी प्रकार प्रवर्तमान जो नाना ज्ञानके अंश हैं वे भी उत्पाद-व्ययसे युक्त हैं अर्थात् उपजते और विनशते हैं। एतावता ज्ञानको क्षणभङ्गुर मानता हुआ अज्ञानी नाशको प्राप्त होता है। परन्तु स्याद्वादी कहता है कि ज्ञान क्षणभङ्गुर होनेपर भी अपने चैतन्य-स्वरूपसे चिद्वस्तुका स्पर्श करता हुआ नित्य उदयरूप रहता है तथा टङ्कोत्कीर्ण घनस्वभावकी महिमासे युक्त होता है। एतावता इस ज्ञानरूप होता हुआ स्याद्वादी जीवित रहता है। यह नित्य-पनका तेरहवाँ भङ्ग है ॥२५९॥

शाङ्ख्यविक्रीडितछन्द

टङ्कोत्कीर्णविशुद्धबोधविसराकारात्मतत्त्वाशया

वाञ्छत्युच्छलदच्छचित्परिणतेभिन्नं पशुः किञ्चन ।

ज्ञानं नित्यमनित्यतापरिगमेऽप्यासादयत्युज्ज्वल

स्याद्वादी तदनित्यता परिमृशंश्चिद्वस्तुवृत्तिक्रमात् ॥२६०॥

अर्थ—एकान्तवादी अज्ञानी, टङ्कोत्कीर्ण निर्मल ज्ञानके प्रवाहरूप आत्मतत्त्वकी आशासे ज्ञानको उछलती हुई निर्मल चैतन्यपरिणतिसे भिन्न कुछ अन्य ही नित्यद्रव्य मानता है। परन्तु स्याद्वादी, चिद्वस्तु (आत्माकी) परिणतियोंके क्रमसे उस ज्ञानकी अनित्यताका अनुभव करता हुआ ऐसे ज्ञानको प्राप्त होता है जो अनित्यतासे युक्त होनेपर भी उज्ज्वल—निर्मल रहता है।

भावार्थ—अज्ञानी एकान्तवादी, ज्ञानको द्रव्यरूप मानकर नित्य ही स्वीकार करता है। परन्तु स्याद्वादी उपजते और विनशते हुए ज्ञेयाकाररूप पर्यायोकी अपेक्षा उसे अनित्य स्वीकार करता है, ऐसा ज्ञान पर्यायोके उपजने और विनशनेकी अपेक्षा अनित्य होनेपर भी उज्ज्वल रहता है क्योंकि पर्यायोका उपजना और विनशना वस्तुका स्वभाव है। यह अनित्यपनका चौदहवाँ भङ्ग है ॥२६०॥

अनुष्टुप्

इत्यज्ञानविमूढाना ज्ञानमात्र प्रसाधयन् ।

आत्मतत्त्वमत्तेकान्त स्वयमेवानुभूयते ॥२६१॥

अर्थ—इस प्रकार अज्ञानसे विमूढ प्राणियोंके लिये ज्ञानमात्र आत्मतत्त्वको सिद्ध करता हुआ अनेकान्त स्वय ही अनुभवमे आता है ॥२६१॥

अनुष्टुप्

एव तत्त्वव्यवस्थित्या स्व व्यवस्थापयन् स्वयम्

अलङ्घ्य शासन जैनमनेकान्तो व्यवस्थित ॥२६२॥

अर्थ—इस प्रकार तत्त्वकी व्यवस्थाके द्वारा जो स्वय अपने आपको व्यवस्थित कर रहा है ऐसा यह व्यवस्थित अनेकान्त जिनेन्द्र भगवान्‌का अलङ्घ्य शासन है।

भावार्थ—यह अनेकान्त स्वय व्यवस्थित है तथा तत्त्वकी उत्तम व्यवस्था करनेवाला है। इसीलिये यह जिनेन्द्र भगवान्‌का अलघनीय शासन माना गया है ॥२६२॥

यहाँ कोई कहता है कि जब आत्मा अनेक धर्ममय है तब उसका ज्ञानमात्रसे कथन क्यों

किया है ? उसका उत्तर देते हैं—लक्षणकी प्रसिद्धि द्वारा लक्ष्यकी प्रसिद्धिके लिये आत्माको ज्ञानमात्र कहा है। वास्तवमें ज्ञान आत्माका लक्षण है क्योंकि वह आत्माका असाधारण गुण है। अतएव ज्ञानकी प्रसिद्धि द्वारा उसके लक्ष्यभूत आत्माकी प्रसिद्धि होती है। फिर प्रश्न है कि इस लक्षणकी प्रसिद्धिसे क्या प्रयोजन है, लक्ष्य ही सिद्ध करना चाहिये ? उत्तर देते हैं कि जिसे लक्षण प्रसिद्ध नहीं है उसे लक्ष्यकी प्रसिद्धि नहीं होती; इसके विपरीत जिसे लक्षण प्रसिद्ध है उसे लक्ष्यकी प्रसिद्धि होती है। फिर प्रश्न है कि वह लक्ष्य है क्या वस्तु, जो कि ज्ञानकी प्रसिद्धि द्वारा उससे भिन्न सिद्ध किया जाता है ? उत्तर देते हैं कि ज्ञानसे भिन्न लक्ष्य नहीं है क्योंकि ज्ञान और आत्मामें द्रव्यपनकी अपेक्षा अभेद है। पुनः प्रश्न है—तब लक्ष्य-लक्षणका विभाग किसके द्वारा किया गया है ? उत्तर देते हैं कि—प्रसिद्ध-प्रसाध्यमानके द्वारा किया गया है। ज्ञान प्रसिद्ध है क्योंकि ज्ञानमात्र स्वसवेदनसे सिद्ध है। उस प्रसिद्ध ज्ञानके द्वारा प्रसाध्यमान है उसमें अविनाभूत अनन्त धर्मोंका समुदायरूप आत्मा। इसलिये ज्ञानमात्रमें निश्चलरूपसे गड़ी हुई दृष्टिके द्वारा क्रमप्रवृत्त और अक्रमप्रवृत्त ज्ञानसे अविनाभूत जितना जो कुछ अनन्त धर्मोंका समूह दिखाई देता है वह सम्पूर्ण ही निश्चयसे एक आत्मा है। इसीलिये यहाँ इस आत्माका ज्ञानमात्रसे कथन किया है। फिर प्रश्न है कि जब क्रम और अक्रमसे प्रवृत्त होनेवाले अनन्त धर्मोंसे आत्मा तन्मय है तब उसमें ज्ञानमात्रपन कैसे रह सकता है ? इसका उत्तर है कि—परस्पर एक दूसरेसे भिन्न अनन्त धर्मोंके समुदायरूप परिणत एक ज्ञानक्रियारूपसे आत्मा स्वयं परिणम रहा है। इसीलिसे इस आत्माके ज्ञानमात्र एकभावके भीतर पड़नेवाली अनन्त शक्तियाँ उदित होती हैं। नीचे उन्हीं शक्तियोंमेंसे कुछका वर्णन किया जाता है—

- (१) आत्मद्रव्यके कारणभूत चैतन्यमात्र भावप्राणको धारण करना जिसका लक्षण है ऐसी पहली जीवत्वनामा शक्ति है। इस शक्तिके कारण आत्मा चैतन्यरूप भावप्राणको धारण करता है।
- (२) अजडत्व अर्थात् चेतना जिसका स्वरूप है ऐसी दूसरी चित्तिशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा, ज्ञान और दर्शन चेतनारूप परिणमन करता है।
- (३) अनाकार उपयोगरूप तीसरी दृष्टि शक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा पदार्थोंको निर्विकल्परूपसे देखता है।
- (४) साकार उपयोगरूप चौथी ज्ञानशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा पदार्थोंको विकल्पसहित जानता है।
- (५) अनाकुलतारूप लक्षणसे युक्त पाँचवीं सुखशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा सुखका अनुभव करता है।
- (६) आत्मस्वरूपकी रचनाकी सामर्थ्यरूप छठवीं वीर्यशक्ति है। इस शक्तिसे आत्माके सब गुण अपने-अपने स्वभावरूप प्रवर्तन करते हैं।
- (७) अखण्डित प्रतापसे युक्त जो स्वाधीनपन उससे सुशोभित होना जिसका लक्षण है ऐसी सातवीं प्रभुत्वशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा अपने स्वभावके धारणमें परनिरपेक्ष रहता है।
- (८) सब भावोंमें व्यापक जो एक ज्ञानभाव तद्रूप आठवीं विभुत्वशक्ति है। इस शक्तिसे आत्माका ज्ञानगुण अन्य सब भावोंमें व्यापक होकर रहता है।
- (९) समस्त विश्वके सामान्य भावरूप परिणत आत्मदर्शनसे तन्मय नौवीं सर्वदर्शित्व शक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा केवलदर्शनसे सहित होता है।

- (१०) समस्त विश्वके विशेषभावरूप परिणत आत्मज्ञानसे तन्मय दशवी सर्वज्ञत्वशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा केवलज्ञानसे सहित होता है।
- (११) अरूपी आत्मप्रदेशोमे प्रकाशमान लोक-अलोकके आकारसे चित्रित उपयोग जिसका लक्षण है ऐसी ग्यारहवी स्वच्छत्वशक्ति है। इस शक्तिके कारण आत्मप्रदेशोमे लोक-अलोकका आकार प्रतिबिम्बित होता है।
- (१२) स्वयं प्रकाशमान निर्मल स्व-सवेदनसे तन्मय बारहवी प्रकाशशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा सदा स्व-सवेदनशील रहता है।
- (१३) क्षेत्र और कालसे अमर्यादित चैतन्यके विलासरूप तेरहवी असकुचित विकासत्वशक्ति है। इस शक्तिकी महिमासे आत्माका चिद्विलाम सर्वक्षेत्र और सर्वकालमे व्याप्त रहता है।
- (१४) अन्यके द्वारा न किये जानेवाले तथा अन्यको न करनेवाले एक द्रव्यस्वरूप चौदहवी अकार्य-कारण शक्ति है। इस शक्तिके कारण आत्मा न किसी अन्य द्रव्यके द्वारा की जाती है और न किसी अन्य द्रव्यको करती है।
- (१५) पर और आपके निमित्तसे होनेवाले ज्ञेयाकार और ज्ञानकारोके ग्रहण करने-करानेके स्वभावरूप पन्द्रहवी परिणम्य-परिणामकत्व शक्ति है। इस शक्तिके कारण आत्मा ज्ञेय तथा ज्ञानरूप परिणमता है।
- (१६) हीनाधिकतासे रहित स्वरूपमे नियत रहना जिसका लक्षण है ऐसी सोलहवी त्यागोपदान-शून्यत्व शक्ति है। इस शक्तिके कारण आत्मस्वरूपमे न किसी अतिरिक्त तत्त्वका त्याग होता है और न किसी न्यून तत्त्वका ग्रहण होता है।
- (१७) पटस्थानपतित वृद्धि-हानिरूप परिणत स्वरूपकी प्रतिष्ठाका कारण जो विशिष्ट गुण है तद्रूप सतरहवी अगुरुलघुत्वशक्ति है। इस शक्तिके कारण आत्माके गुणोमे न सर्वथा वृद्धि होती है और न सर्वथा हानि ही है।
- (१८) क्रमवृत्तिपन तथा अक्रमवृत्तिपन जिसका लक्षण है ऐसी अठारहवी उत्पाद-व्यय-ध्रुवत्वशक्ति है। इस शक्तिके कारण आत्मामे क्रमसे प्रवृत्त होनेवाला उत्पाद-व्यय तथा अक्रमसे प्रवृत्त होनेवाला ध्रौव्य विद्यमान रहता है।
- (१९) द्रव्यके स्वभावभूत ध्रौव्य, व्यय और उत्पादसे आलिङ्गित समान तथा असमान परिणामरूप एक अस्तित्वमात्रसे तन्मय उन्नीसवी परिणामशक्ति है। इस शक्तिके कारण आत्मामे उत्पाद-व्यय-ध्रौव्यरूप परिणमन होता रहता है और वह परिणमन समान तथा असमानके भेदसे दो प्रकारका होता है।
- (२०) कर्मबन्धके अभावसे प्रकट, सहज तथा स्पर्शादिशून्य आत्मप्रदेशस्वरूप बीसवी अमूर्तत्वशक्ति है। इस शक्तिकी महिमासे आत्माके प्रदेश स्पर्श, रस, गन्ध और वर्णसे शून्य रहते हैं। आत्मप्रदेशोकी अमूर्तविस्था कर्मबन्धके नष्ट हो जाने पर व्यक्त होती है।
- (२१) सकल कर्मोंसे किये गये, ज्ञातापनमात्रसे अतिरिक्त-अन्य परिणामोके कर्तृत्वसे विरत होना जिसका लक्षण है ऐसी इक्कीसवी अकर्तृत्वशक्ति है। इस शक्तिके कारण ज्ञातारूप परिणामके सिवाय आत्मामे जो कर्मनिमित्तक रागादिक परिणाम होते हैं उनका आत्मा कर्ता नहीं होता है।
- (२२) सकल कर्मोंसे किये गये, ज्ञातापनमात्रसे अतिरिक्त अन्य परिणामोंके अनुभवसे विरत होना

वाईसवी अभोक्तृत्वशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा ज्ञानृत्वस्वभावसे अतिरिक्त, कमकृत अन्य सकल भावोंका भोक्ता नहीं होता है।

- (२३) समस्त कर्मोंके अभावसे प्रवृत्त हुआ आत्मप्रदेशोंका निश्चलपन जिसका स्वरूप है ऐसी तेईसवी निष्क्रियत्वशक्ति है। इस शक्तिके प्रभावसे कर्मोंका क्षय होने पर आत्मामें निष्क्रियता आ जाती है। समस्त कर्मोंका क्षय होने पर ऊर्ध्वगमन स्वभावसे यह आत्मा एक समयमें सिद्धालयमें जाकर विराजमान हो जाता है, फिर अनन्त काल तक उसमें कोई क्रिया नहीं होती।
- (२४) अनादि ससारसे जिनमें सकोच-विस्तार होता रहा है तथा मुक्त अवस्थामें चरम शरीरसे किञ्चित् न्यून परिमाणमें जो अवस्थित रहते हैं ऐसे लोकाकाशके बराबर असख्यात आत्म-प्रदेशोंका होना जिसका लक्षण है ऐसी चौबीसवीं नियत प्रदेशत्वशक्ति है। इस शक्तिके कारण आत्माके प्रदेश सदा लोकाकाशके बराबर असख्यात ही रहते हैं उनमें पुद्गलस्कन्धके प्रदेशोंके समान अनियतपन नहीं रहता।
- (२५) सब शरीरोंमें एकस्वरूप होकर रहना जिसका लक्षण है ऐसी पच्चीसवीं स्वधर्मव्यापकत्व शक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा किसी भी शरीरमें रहे अपने ज्ञानदर्शनादि धर्मोंमें व्याप्त होकर ही रहता है अर्थात् शरीरकी विचित्रतासे आत्मा अपने धर्मोंका परित्याग नहीं करता।
- (२६) स्व-परके समान, असमान तथा समानासमानके भेदसे तीन प्रकारके भावोंको धारण करना जिसका स्वरूप है ऐसी छब्बीसवीं साधारण-असाधारण-साधारणासाधारणधर्मत्वशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा ऐसे धर्मोंको धारण करता है जो अन्य द्रव्योंके समान होते हैं, जैसे अस्तित्व, वस्तुत्व आदि। कुछ ऐसे भावोंको धारण करता है जो अन्य द्रव्योंके समान नहीं होते हैं, जैसे ज्ञान-दर्शनादि, तथा कुछ ऐसे भावोंको धारण करता है जो समान-असमान दोनों प्रकारके होते हैं, जैसे अमूर्तत्व।
- (२७) परस्परभिन्न लक्षणवाले अनन्त स्वभावोंसे मिला हुआ एकभाव जिसका लक्षण है ऐसी सत्ताईसवीं अनन्तधर्मत्वशक्ति है। इस शक्तिके कारण आत्मा अनन्त धर्मोंको धारण करता है।
- (२८) तत्स्वरूप और अतत्स्वरूपसे तन्मयपन जिसका लक्षण है ऐसी अट्ठाईसवीं विरुद्धधर्मत्वशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा विवक्षावश नित्यत्वरूप तथा नित्यत्वरूप आदि विरुद्ध धर्मोंको धारण करता है।
- (२९) तत्त्वस्वरूप होना जिसका लक्षण है ऐसी उनतीसवीं तत्त्वशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा सदा आत्मरूप ही रहता है।
- (३०) अतत्त्वस्वरूप न होना जिसका लक्षण है ऐसी तीसवीं अतत्त्वशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा अनात्मरूप नहीं होता।
- (३१) अनेक पर्यायोंमें व्याप्त होकर रहनेवाला एक द्रव्यरूप होना जिसका लक्षण है ऐसी इकतीसवीं एकत्वशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा अपनी अनेक पर्यायोंमें व्याप्त होकर भी एक द्रव्यरूप रहता है।
- (३२) एक द्रव्यमें व्याप्त होकर रहनेवाली अनेक पर्यायोंसे तन्मय होकर रहना जिसका लक्षण है

- ऐसी वृत्तीसवी अनेकत्वशक्ति है। इस शक्तिके कारण आत्मा, द्रव्यकी अपेक्षा एक होकर भी अनेक पर्यायोंमें व्याप्त रहनेसे अनेकरूप होता है।
- (३३) भूतावस्थपन जिसका स्वरूप है ऐसी तेतीसवी भावशक्ति है। इस शक्तिसे आत्माकी कोई न कोई अवस्था विद्यमान रहती ही है।
- (३४) शून्यावस्थपन जिसका स्वरूप है ऐसी चौतीसवी अभावशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मामे वर्तमान पर्यायके सिवाय अन्य अतीत और अनागत पर्यायोंका अभाव रहता है।
- (३५) वर्तमान पर्यायका व्यय जिसका स्वरूप है ऐसी पैतीसवी भावाभावशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मामें वर्तमान पर्यायका नाश होता है।
- (३६) जो पर्याय वर्तमानमे नहीं है उसका उदय होनेरूप छत्तीसवी अभावभावशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मामे अभावरूप अनागत पर्यायका उदय होता है।
- (३७) वर्तमान पर्यायके होनेरूप सैंतीसवी भावभावशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा अपनी वर्तमान पर्यायमे वर्तता है।
- (३८) न होनेवाली पर्यायके न होनेरूप अडतीसवी अभावाभावशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मामे अविद्यमान पर्यायका अभाव रहता है।
- (३९) कर्ता-कर्म आदि कारकोसे अनुगत क्रियासे रहित होकर होना ही जिसका स्वरूप है ऐसी उनतालीसवी भावशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा कर्ता-कर्म आदि कारकोसे रहित होकर हो प्रवर्तता है।
- (४०) कारकोसे अनुगत होकर होना जिसका स्वरूप है ऐसी चालीसवी क्रियाशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा कारकोका विकल्प साथमे लेकर प्रवर्तता है।
- (४१) प्राप्त होते हुए सिद्धरूप भावसे तन्मय इकतालीसवी कर्मशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा स्वय सिद्ध (प्रकट) होता हुआ कर्मरूप होता है।
- (४२) होनेरूप जो सिद्धरूप भाव उसके भावकपनसे तन्मय व्यालीसवी कर्तृत्वशक्ति है। इस शक्तिसे आत्माकी जो सिद्धरूप दशा है उसका करनेवाला वह स्वय होता है।
- (४३) होते हुए भावके होनेमे जो साधकतमपन है उससे तन्मय तेतालीसवी करणशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मामे जो भाव हो रहा है उसका अतिशय साधक वह स्वय होता है।
- (४४) स्वय दिये जानेवाले भावके उपेयपनसे तन्मय चवालीसवी सम्प्रदानशक्ति है। इस शक्तिसे आत्माके द्वारा जो भाव दिया जा रहा है उसके द्वारा उपेय—प्राप्त करने योग्य आत्मा स्वय होता है।
- (४५) उत्पाद-व्ययसे आर्लिगित भावके अपायमे जो हानिसे रहित ध्रुवपन (अवधिपन) है उससे तन्मय पैंतालीसवी अपादानशक्ति है। इस शक्तिके कारण आत्मासे जब उत्पाद-व्ययसे युक्त भावका अपाय होने लगता है अर्थात् ऐसा भाव जब आत्मासे पृथक् होने लगता है तब उसका अवधिभूत—अपादान आत्मा स्वय होता है।
- (४६) भाव्यमान भावके आधारपनसे तन्मय छयालीसवी अधिकरणशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा भावने योग्य भावोंका आधार स्वय होता है।
- (४७) अपने भावमात्रके स्वस्वामीपनसे तन्मय सैंतालीसवी सम्बन्धशक्ति है। इस शक्तिसे आत्मा

अपने समस्त भावोका स्वामी स्वयं होता है ।

अब इन शक्तियोका सकोच करते हुए आचार्य कलशा कहते हैं—

वसन्ततिलकाछन्द

इत्याद्यनेकनिजशक्तिसुनिर्भरोऽपि

यो ज्ञानमात्रमयतां न जहाति भाव ।

एव क्रमाक्रमविवर्तिविवर्तचित्रं

तद्द्रव्यपर्ययमयं चिदिहास्ति वस्तु ॥२६३॥

अर्थ—इस प्रकार जो सेतालीस शक्तियाँ ऊपर कही गई हैं उन्हें आदि लेकर अनेक निज-शक्तियोसे अच्छी तरह भरा हुआ होनेपर भी जो भाव ज्ञानमात्रभावसे तन्मयताको नहीं छोड़ता ऐसा क्रमवर्ती पर्यायो और अक्रमवर्ती गुणोसे चित्रित तथा द्रव्य और पर्यायोसे तन्मय चैतन्यरूप वस्तु इस ससारमे है ।

भावार्थ—आत्मा यद्यपि अनेक शक्तियोसे परिपूर्ण है तो भी वह ज्ञानमात्रभावसे तन्मय है अर्थात् वे समस्त शक्तियाँ आत्माके ज्ञानमात्रभावमे अन्त प्रविष्ट हैं । यह चैतन्यरूप आत्म-द्रव्य क्रमवर्ती पर्यायो और अक्रमवर्ती गुणोसे तन्मय है तथा द्रव्य और पर्यायरूप है । एकान्त-वादियोके अनुसार न केवल द्रव्यरूप है और न केवल पर्यायरूप ॥२६३॥

आगे स्याद्वादकी महिमारूप काव्य कहते हैं—

वसन्ततिलकाछन्द

नैकान्तसगतदृशा स्वयमेव वस्तु-

तत्त्वव्यवस्थितिरिति प्रविलोकयन्त ।

स्याद्वादशुद्धिमधिकामधिगम्य सन्तो

ज्ञानीभवन्ति जिननीतिमलङ्घयन्त ॥२६४॥

अर्थ—एकान्तदृष्टिसे वस्तुत्वकी व्यवस्था नहीं हो सकती, इस प्रकार स्वय ही अवलोकन करनेवाले सत्पुरुष जिननीतिका—जिनेन्द्रदेवके द्वारा प्रतिपादित नयसरणिका उल्लङ्घन न करते हुए स्याद्वादकी अधिक शुद्धिको प्राप्तकर ज्ञानरूप हो जाते हैं—मोक्षको प्राप्त होते हैं ।

भावार्थ—वस्तुका जो वास्तविक स्वरूप है उसकी व्यवस्था अनेकान्तसे ही होती है एकान्तसे नहीं, ऐसा विचारकर जो स्याद्वादकी अधिक शुद्धिको प्राप्त करते हैं तथा जिनेन्द्रदेवके द्वारा प्रतिपादित नीतिका—नयमार्गका जी कभी उल्लङ्घन नहीं करते ऐसे वे सत्पुरुष ज्ञानी होते हैं अर्थात् अनादि कर्मबन्धनको काटकर मुक्त होते हैं ॥२६४॥

उपपायोपेयभाव

अब इस ज्ञानमात्रभावके उपायोपेयभावका चिन्तन करते हैं—

पाने योग्य वस्तु जिससे प्राप्त की जा सके वह उपाय है और उस उपायके द्वारा जो वस्तु प्राप्त की जावे वह उपेय है । आत्मारूप वस्तु यद्यपि ज्ञानमात्र है तो भी उसमे उपायोपेयभाव विद्यमान है, क्योंकि उस आत्मवस्तुके एक होनेपर भी उसमे साधक और सिद्धके भेदसे दोनो

प्रकारका परिणाम देखा जाता है अर्थात् आत्मा ही साधक है और आत्मा ही सिद्ध है। उन दोनों परिणामोमे जो साधकरूप है वह उपाय कहलाता है और जो सिद्धरूप है वह उपेय कहा जाता है। इसलिये अनादिकालसे साथ लगे हुए मिथ्यादर्शन, अज्ञान और अचारित्रके कारण स्वरूपसे व्युत्त होनेसे जो चतुर्गति ससारमें परिभ्रमण कर रहा है, ऐसा यह आत्मा जब अत्यन्त निश्चल-भावसे ग्रहण किये हुए व्यवहारसम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्रके पाकप्रकर्षकी परम्पराके द्वारा क्रमसे स्वरूपको प्राप्त होता है तब अन्तर्मग्न निश्चयसम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्रकी विशेषतासे उसका साधक रूप परिणमन होता है। तथा परमप्रकर्षकी उत्कृष्ट दशाको प्राप्त रत्नत्रयके अतिशयसे प्रवृत्त होनेवाले जो समस्त कर्मोंका क्षय उससे प्रज्वलित तथा कभी नष्ट नहीं होनेवाला जो स्वभाव भाव उसकी अपेक्षा सिद्धरूप परिणमन होता है। इस तरह साधक और सिद्धरूप परिणमन करने-वाले आत्माका जो ज्ञानमात्रभाव है वह एक ही उपायोपेयभावको सिद्ध करता है अर्थात् आत्माका ज्ञानमात्रभाव ही उपाय है और वही उपेय है।

तात्पर्य ऐसा है—यह आत्मा अनादिकालसे मिथ्यादर्शन-ज्ञान-चारित्रके कारण ससारमे भ्रमण करता है। जब तक व्यवहाररत्नत्रयको निश्चलरूपसे अगीकृत कर अनुक्रमसे अपने स्वरूपके अनुभवकी वृद्धि करता हुआ निश्चयरत्नत्रयकी पूर्णताको प्राप्त होता है तबतक तो साधकरूप भाव है और निश्चयरत्नत्रयकी पूर्णतासे समस्त कर्मोंको क्षय होकर जो मोक्ष प्राप्त होता है वह सिद्धरूप भाव है। इन दोनों भावरूप परिणमन ज्ञानका ही परिणमन है, इसलिये वही उपाय है और वही उपेय है।

इस प्रकार साधक और सिद्ध दोनों प्रकारके परिणमनोमे ज्ञानमात्रकी अनन्यता—अभिन्नतासे निरन्तर अस्खलित जो आत्मारूप एक वस्तु उसके निश्चल ग्रहणसे उन मुमुक्षजनोको, जिन्हे अनादि ससारसे लेकर अभी तक संसारसागरसे सतरण करानेवाली ज्ञानमात्र भूमिकाका लाभ नहीं हुआ, भी उस भूमिकाका लाभ हो जाता है। तदनन्तर उस भूमिकामे निरन्तर लीन रहनेवाले वे सत्पुरुष, स्वयं ही क्रम तथा अक्रमसे प्रवृत्त होनेवाले अनेक धर्मोंकी मूर्तिरूप होते हुए साधकभावसे उत्पन्न होनेवाले परमप्रकर्षकी उच्चतम अवस्थास्वरूप सिद्धभावके पात्र होते हैं। परन्तु जो पुरुष, अन्तर्नीत अर्थात् भीतर समाये हैं अनेक धर्म जिसमे ऐसी ज्ञानमात्र एकभावरूप इस भूमिको नहीं प्राप्त करते हैं वे निरन्तर अज्ञानी रहते हुए, ज्ञानमात्र भावके स्वरूपसे नहीं होने तथा पररूप होनेको देखते-जानते तथा अनुचरण करते हुए मिथ्यादृष्टि, मिथ्याज्ञानी और मिथ्याचारित्रके धारक होते हैं तथा उपायोपेयभावसे सर्वथा भ्रष्ट होकर निरन्तर भटकते ही रहते हैं।

आगे यही भाव कलशामें कहते हैं—

वसन्ततिलका

ये ज्ञानमात्रनिजभावमयीमकम्पा

भूर्मि श्रयन्ति कथमप्यनीतमोहा ।

ते साधकत्वमविगम्य भवन्ति सिद्धा

मूढास्त्वमुमनुपलभ्य परिभ्रमन्ति ॥२६५॥

अर्थ—जिसका किसी तरह मोह (मिथ्यात्व) नष्ट हो गया है ऐसे जो सत्पुरुष, ज्ञानमात्र

निजभावरूप निश्चल भूमिका आश्रय करते हैं वे साधकपनको प्राप्त कर मिद्ध होते हैं। पर जो मूढ़—मिथ्यादृष्टि हैं वे इस भूमिको न पाकर परिभ्रमण करते हैं।

भावार्थ—स्वभावसे अथवा परके उपदेश आदिसे जिनका मिथ्यात्व दूर हो जाता है ऐसे जो जीव इस ज्ञानमात्र भूमिको प्राप्त करते हैं वे साधक अवस्थाको प्राप्त होकर अन्तमे मिद्ध होते हैं और इनके विपरीत मिथ्यादृष्टि जीव इस भूमिको न पाकर चतुर्गति समारमे जन्म-मरण करते हुए निरन्तर घूमते रहते हैं ॥२६५॥

आगे इस भूमिकी प्राप्ति कैसे होती है, यह कहते हैं—

वसन्ततिलका

स्याद्वादकौशलमुनिश्चलसयमाभ्या

यो भावयत्यहरह स्वमिहोपयुक्त ।

ज्ञानक्रियानयपरस्परतीव्रमैत्री—

पात्रीकृत श्रयति भूमिमिमा स एक ॥२६६॥

अर्थ—जो स्याद्वादकी कुशलता तथा अत्यन्त निश्चल सयमके द्वारा निरन्तर इसी ओर उपयोग लगाता हुआ अपने ज्ञानरूप आत्माकी भावना करता है—आत्माका चिन्तन करता है वही एक ज्ञाननय और क्रियानयकी परस्पर तीव्र मित्रताका पात्र हुआ इस ज्ञानमयी भूमिको प्राप्त होता है।

भावार्थ—जो पुरुष, मात्र ज्ञाननयको स्वीकार कर क्रियानयको छोड़ देता है अर्थात् चरणानुयोगकी पद्धतिसे चारित्रका पालन नहीं करता वह स्वच्छन्द हुआ इस ज्ञानमयी भूमिको नहीं पाता और जो क्रियानयको ही स्वीकार कर मात्र बाह्य आचरणमे लीन रहता है तथा आस्रव और बन्ध आदिके योग्य भावोंके परिज्ञानसे रहित होता है वह भी इस भूमिको नहीं प्राप्त करता। किन्तु जो इन दोनों नयोको अंगीकार कर ज्ञानपूर्वक सम्यक्चारित्रका पालन करता है वही इस भूमिको प्राप्त होता है ॥२६६॥

अब ज्ञानमयी भूमिको प्राप्त करनेवालेको ही आत्माका उदय होता है, यह कहनेके लिये कलशा कहते हैं—

वसन्ततिलकाछन्द

चित्पिण्डचण्डिमविलासिविकासहास

शुद्धप्रकाशभरनिर्भरसुप्रभात ।

आनन्दसुस्थिनसदास्खलितैकरूप-

स्तस्यैव चायमृदयत्यचलाच्चिरात्मा ॥२६७॥

अर्थ—जिसका विकासरूपी हास चैतन्यपिण्डके तेजसे विलसित है—शोभायमान है, जो शुद्धप्रकाशके समूहसे अच्छी तरह सुशोभित है, जो अनन्त सुखमे अच्छी तरह स्थित और निरन्तर न चिगनेवाले एक—अद्वितीयरूपसे युक्त है तथा जिसकी ज्ञानरूपी ज्योति अचल है ऐसा यह आत्मा उसी ज्ञानमात्र भूमिकाको प्राप्त करनेवाले महानुभावके उदयको प्राप्त होता है।

भावार्थ—यहाँ चित्पिण्ड आदि विशेषणसे अनन्तदर्शनका प्रकट होना बतलाया है, शुद्ध-प्रकाश आदि विशेषणसे अनन्तज्ञानका प्रकट होना बतलाया है, आनन्दसुस्थित आदि विशेषणसे प्रकट होना सूचित किया है और अचलाचि इस विशेषणसे अनन्तवीर्यका सद्भाव बताया है। इस तरह अनन्तचतुष्टयसे तन्मय आत्मा उसी महानुभावके उदयरूप होता है जो ज्ञानमात्र भूमि-को प्राप्त हो चुकता है ॥२६७॥

आगे आचार्य स्वभावके प्रकट होनेको आकाशा दिखलाते हुए कलशा कहते हैं—

वसन्ततिलका

स्याद्वाददीपितलसन्महसि प्रकाशे

शुद्धस्वभावमहिमन्युदिते मयोति ।

कि वन्धमोक्षपथपातिभिरन्यभावं—

नित्योदयः परमय स्फुरतु स्वभाव ॥२६८॥

अर्थ—जिसका लहलहाट करता तेज स्याद्वादसे देदीप्यमान है, तथा जिसमे शुद्धस्वभावकी महिमा विद्यमान है ऐसा ज्ञानरूप प्रकाश जब मुझमे उदयको प्राप्त हो चुका है तब मुझे वन्ध और मोक्षके मार्गमें गिरनेवाले अन्यभावोसे क्या प्रयोजन है? मैं तो चाहता हूँ कि मेरा नित्य ही उदयरूप रहनेवाला यह स्वभाव ही अतिशयरूपसे स्फुरायमान हो ।

भावार्थ—शुद्धस्वभावकी महिमासे युक्त यथार्थ ज्ञानके प्रकट होने पर वन्ध और मोक्षके विकल्प उठानेवाले अन्य भावोसे ज्ञानी जीवको कोई प्रयोजन नहीं रह जाता, इसलिये वह सदा यही चाहता है कि मेरा जो ज्ञानमात्र स्वभाव है वही सदा उदित रहे ॥२६८॥

आगे ज्ञानी एक-अखण्ड आत्माकी भावना करता है, यह दिखानेके लिये कलशा कहते हैं—

चित्रात्मशक्तिसमुदायमयोऽयमात्मा

सद्यः प्रणश्यति नयैक्षणखण्डचमान ।

तस्मादखण्डमनिराकृतखण्डमेक-

मेकान्तशान्तमचल चिदह महोऽस्मि ॥२६९॥

अर्थ—अनेक प्रकारको आत्मशक्तियोंका समुदायरूप यह आत्मा नयकी दृष्टिसं खण्ड-खण्ड होता हुआ शीघ्र ही नष्ट हो जाता है, इसलिये मैं अपने आत्मका ऐसा अनुभव करता हूँ कि मैं तो वह चैतन्यरूप तेज हूँ जो अखण्ड है अर्थात् प्रदेशभेद न होनेसे जो सदा अखण्ड रहता है, फिर भी शक्तियोंकी विभिन्नताके कारण जिसके खण्ड टूट नहीं किये जा सकते, जो एक है, अत्यन्त शान्त है तथा अचल है अर्थात् अपने स्वभावसे कभी चिगता नहीं है ।

भावार्थ—आत्मा नाना प्रकारकी जिन आत्मशक्तियोंका समुदाय है वे शक्तियाँ नयो पर अवलम्बित हैं । इसलिये जब नयदृष्टिसे आत्मका चिन्तन किया जाता है तब एक आत्मा खण्ड-खण्डरूप अनुभवमें आता है, केवल अश ही सामने आता है, अंशीरूपसे उसका नाश हो जाता है । अतएव ज्ञानी पुरुष नयचक्रसे परे रहनेवाले एक अखण्ड आत्मका ही चिन्तन करता है । यद्यपि प्रारम्भमें, ज्ञानमें, नय, प्रमाण और निक्षेपके विकल्प आते हैं, परन्तु आगे चलकर वे विकल्प स्वयं शान्त हो जाते हैं ॥२६९॥

ज्ञानी जीव ऐसा अनुभव करता है कि मैं न तो द्रव्यके द्वारा आत्माको खण्डित करता हूँ, न क्षेत्रके द्वारा खण्डित करता हूँ, न कालके द्वारा खण्डित करता हूँ और न भावके द्वारा खण्डित करता हूँ। मैं तो अत्यन्त विशुद्ध एक ज्ञानमात्र हूँ। यद्यपि वस्तुस्वरूपके विवेचनमें द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावका विकल्प आता है, परन्तु अभेदनयसे विचार करनेपर इन चारोंमें प्रदेशभेद नहीं है। अतः उक्त विकल्प स्वयं शान्त हो जाते हैं और वस्तु एकरूप अनुभवमें आने लगती है।

शालिनीछन्द

योऽयं भावो ज्ञानमात्रोऽहमस्मि

ज्ञेयो ज्ञेयज्ञानमात्रं स नैव ।

ज्ञेयो ज्ञेयज्ञानकल्लोलवल्गुः

ज्ञानज्ञेयज्ञातृमद्वस्तुमात्रं ॥२७०॥

अर्थ—जो यह मैं ज्ञानमात्र भाव हूँ उसे ज्ञेयका ज्ञानमात्र नहीं जानना, किन्तु ज्ञेयोके आकाररूप ज्ञानकी कल्लोलसे चञ्चल, ज्ञान, ज्ञेय और ज्ञाता ऐसे तीन भेदोंसे युक्त वस्तुमात्र जानना।

भावार्थ—ऊपर आत्माको ज्ञानमात्र भाव कहा है, सो उसका यह अभिप्राय नहीं है कि आत्मा केवल ज्ञेयोके ज्ञानमात्र ही है, किन्तु ज्ञान, ज्ञेय और ज्ञाता इस प्रकार तीन भेदोंको लिये हुए वस्तुमात्र है अर्थात् आत्मा ज्ञान भी है, ज्ञेय भी है और ज्ञाता भी है। उस आत्मामें ज्ञेयोके आकार प्रतिफलित होते हैं, वे आकार ही ज्ञानके कल्लोल कहलाते हैं। इन ज्ञानकी कल्लोलोंके द्वारा वह आत्मा चञ्चल रहता है अर्थात् उसमें ज्ञेयाकाररूप ज्ञानके विकल्प सदा उठते रहते हैं ॥२७०॥

अब आत्माकी अनेकरूपता ज्ञानियोंके मनमें भ्रम उत्पन्न नहीं करती, यह दिखलानेके लिये कलशा कहते हैं—

पृथ्वीछन्द

क्वचिल्लसति मेचकं क्वचिन्मेचकामेचकं

क्वचित्पुनरमेचकं सहजमेव तत्त्वं मम ।

तथापि न विमोहयत्यमलमेघसा तन्मनः

परस्परसुसहत्प्रकटशक्तित्चक्रं स्फुरत् ॥२७१॥

अर्थ—ज्ञानी जीव ऐसा अनुभव करता है कि मेरा जो सहज आत्मतत्त्व है, वह यद्यपि कहीं तो मेचक—अशुद्ध, कहीं मेचकामेचक—शुद्धाशुद्ध और कहीं अमेचक—शुद्ध ही सुशोभित होता है। तथापि वह निर्मल बुद्धिके धारक पुरुषोंके मनको भ्रान्तियुक्त नहीं करता, क्योंकि वह परस्पर अच्छी तरह मिलकर प्रकट हुई शक्तियोंके समूहसे युक्त तथा स्फुरायमान—अनुभव-गोचर है।

भावार्थ—जिस प्रकार नाटकमें एक ही पात्र नानारूपोंको धारण करनेके कारण नानारूप दिखाई देता है, परन्तु परमार्थसे वह एक ही होता है, इसलिये ज्ञानी पुरुषोंको भ्रम नहीं होता वे स्पष्ट समझ लेते हैं कि नाना रूपोंको धारण करनेवाला एक ही पात्र है। उसी प्रकार यह आत्मा भी नानारूप धारण करनेके कारण नानारूप दिखाई देता है। जैसे कर्मोदयकी तीव्रतामें

यह आत्मा रागादिक विकारोसे अशुद्ध दिखाई देता है, फिर कुछ कर्मोदय दूर होनेपर रागादिक विकारोमें न्यूनता होनेपर शुद्धाशुद्ध अनुभवमे आता है और तदनन्तर कर्मोंका सर्वथा क्षय हो जानेपर रागादिक विकारोसे सर्वथा रहित होता हुआ शुद्ध दिखाई देता है। इस तरह आत्मा यद्यपि नानारूपोमे अनुभवगोचर होता है परन्तु निर्मल भेदज्ञानको धारण करनेवाले पुरुषोको इससे आत्मामे अनेकरूपताका भ्रम नहीं होता। वे समझते हैं कि एक ही आत्माकी ये नाना अवस्थाएँ हैं। भ्रम उत्पन्न न होनेका कारण यह है कि आत्मा परस्पर मिली हुई अनेक शक्तियोंके समूहसे युक्त एक ही अनुभवमे आती है। उन शक्तियोंके कारण आत्मामे अशुद्धता, शुद्धताशुद्धता और शुद्धतारूप परिणमन करनेकी योग्यता विद्यमान है ॥२७१॥

आगे आत्माके आश्चर्यकारी सहज वैभवको दिखलानेके लिए कलशा कहते हैं—

पृथ्वीछन्द

इतो गतमनेकता दघदित सदाप्येकता-

मितः क्षणविभङ्गुरं ध्रुवमितः सदैवोदयात् ।

इत्. परमविस्तृतं धृतमित प्रदेशनिर्जै-

रहो सहजमात्मनस्तदिदमद्भुतं वैभवम् ॥२७२॥

अर्थ—अहो ! आत्माका वह सहज वैभव बड़ा आश्चर्यकारी है क्योंकि इस ओर अनेकताको प्राप्त है तो इस ओर सदा एकताको धारण कर रहा है, इस ओर क्षणभङ्गुर है तो इस ओर निरन्तर उदयरूप रहनेसे ध्रुव है, इस ओर परम विस्तृत है तो इस ओर स्वकीय प्रदेशोसे धारण किया हुआ है।

भावार्थ—यहाँपर अनेक दृष्टियोंको हृदयमे रखकर अमृतचन्द्रस्वामी आत्माके विभवका वर्णन कर रहे हैं। पर्यायदृष्टिसे आत्मा अनेकताको प्राप्त है, द्रव्यदृष्टिसे एकताको प्राप्त है, क्रमभावी पर्यायकी दृष्टिसे आत्मा क्षणभङ्गुर है, सहभावी गुणकी दृष्टिसे ध्रुवरूप है, ज्ञानकी अपेक्षा सर्वगत दृष्टिसे आत्मा परम विस्तारको प्राप्त है और स्वकीय प्रदेशोकी अपेक्षा आत्म-प्रदेशोके परिमाण है। इन विविध शक्तियोंके कारण आत्मामे परस्पर विरुद्ध धर्मोंका समावेश भी सिद्ध हो जाता है ॥२७२॥

आगे आत्माकी उसी आश्चर्यकारक महिमाका वर्णन फिर भी करते हैं—

पृथ्वीछन्द

कषायकलिरैकत स्वलति शान्तिरस्त्येकतो

भवोपहृतिरैकत स्पृशति मुक्तिरप्येकत ।

जगत्त्रितयमेकत स्फुरति चिच्चकास्त्येकत.

स्वभावमहिमात्मनो विजयतेऽद्भुताद्भुत ॥२७३॥

अर्थ—एक ओर कषायसे उत्पन्न कलह स्वलित हो रहा है—स्वरूपसे भ्रष्ट हो रहा है तो एक ओर शान्ति विद्यमान है। एक ओर ससारकी वाधा है तो एक ओर मुक्ति स्पर्श कर रही है। एक ओर तीनो लोक स्फुरायमान होते हैं तो एक ओर चैतन्यमात्र ही सुशोभित होता

है। आचार्य कहते हैं कि अहो ! आत्माके स्वभावकी महिमा अद्भुतसे अद्भुत—अत्यन्त आश्चर्य-कारी विजयरूप प्रवर्त रही है—सर्वोत्कृष्टरूपसे विद्यमान है।

भावार्थ—जब विभावशक्तकी अपेक्षा विचार करते हैं तब आत्मामे कपायका उपद्रव दिखाई देता है, और जब स्वभाव दशाका विचार करते हैं तो शान्तिका प्रसार अनुभवमे आता है। कर्मबन्धकी अपेक्षा जन्म-मरणरूप ससारकी बाधा दिखाई देती है और शुद्धस्वरूपका विचार करने पर मुक्तिस्पर्श अनुभवमे आता है। स्व-परज्ञायकभावकी अपेक्षा विचार करनेपर आत्मा लोकत्रयका ज्ञाता है और स्वज्ञायकभावकी अपेक्षा एक चैतन्यमात्र अनुभवमे आता है। इस तरह अनेक विरुद्ध धर्मोंके समावेशके कारण आत्मस्वभावकी महिमा अद्भुतोमे भी अद्भुत—अत्यन्त आश्चर्य-कारी जान पड़ती है ॥२७३॥

आगे चिच्चमत्कारका स्तवन करते हैं—

मालिनीछन्द

जयति सहजतेज.पुञ्जमज्जत्त्रिलोकी-

स्वलदखिलविकल्पोऽप्येक एव स्वरूप ।

स्वरसविसरपूर्णाच्छिन्नतत्त्वोपलम्भ.

प्रसभनियमितार्चिश्चिच्चमत्कार एष. ॥२७४॥

अर्थ—अपने स्वभावरूप तेजके पुञ्जमे निमग्न होते हुए तीन लोक सम्बन्धी पदार्थोंसे जिसमे अनेक विकल्प दिखाई देते हैं तो भी जो स्वरूपकी अपेक्षा एक है, जिसे निजरसके समूहसे पूर्ण अबाधित तत्त्वकी उपलब्धि हुई है तथा जिसकी दीप्ति बलपूर्वक नियमित की गई है अर्थात् जो अपने स्वरूपमे निष्कम्प है, ऐसा यह चैतन्यचमत्कार जयवत प्रवर्तता है—सर्वोत्कृष्टरूपसे प्रवर्तमान है।

भावार्थ—यहाँ अन्तमङ्गलरूपसे आचार्य चैतन्यचमत्कारका विजय-गान कर रहे हैं। जिस चैतन्यचमत्कारमे स्वच्छताके कारण प्रतिभासित तीन लोक सम्बन्धी पदार्थोंके निमित्तसे अनेक विकल्प स्वलित हो रहे हैं—रुकते हुए अनुभवमे आ रहे हैं और उन विकल्पोंके कारण जो अनेकरूप दिखाई देता है तो भी स्वरूपकी अपेक्षा एक ही है, जिसे निजरसके प्रसारसे भरे अखण्ड आत्मतत्त्वकी उपलब्धि हुई है और अनन्तवीर्यके कारण जिसकी दीप्ति स्वकीय स्वभावमें बलात् नियमित की गई है, ऐसा चैतन्यचमत्कार सदा जयवत प्रवर्तते ॥२७४॥

अब अमृतचन्द्रस्वामी श्लेषालंकारसे अपना नाम प्रकट करते हुए आत्मज्योतिके देदीप्यमान रहनेकी आकांक्षा प्रकट करते हैं—

मालिनीछन्द

अविचलितचिदात्मन्यात्मनात्मानमात्म-

न्यनवरतनिमग्न धारयद् ध्वस्तमोहम् ।

उदितममृतचन्द्रज्योतिरेतत्समन्ताज्-

ज्वलतु विमलपूर्णं नि सपत्नस्वभावम् ॥२७५॥

अर्थ—जो निश्चल चैतन्यस्वरूपसे युक्त आत्मामे निरन्तर निमग्न आत्माको आत्माके

द्वारा धारण कर रही है, जिसने मोहको नष्ट कर दिया है, जो सब ओरसे उदयको प्राप्त है, विमल है, पूर्ण है तथा जिसका स्वभाव प्रतिपक्षी कर्मसे रहित है, ऐसी यह कभी नष्ट न होनेवाली अमृतमय-चन्द्रमाकी ज्योतिके समान आह्लाददायक आत्मज्योति सदा देदीप्यमान रहे ।

भावार्थ—यहाँ लुप्तोपमालंकारसे आत्माको 'अमृतचन्द्रज्योति' कहा है क्योंकि 'अमृतचन्द्र-वत् ज्योति' ऐसा समास करनेसे 'वत्' शब्दका लोप हो जाता है तब 'अमृतचन्द्रज्योति' बनता है । यदि 'अमृतचन्द्ररूपज्योति' ऐसा विग्रह किया जाय तो भेदरूपक अलंकार होता है । अथवा 'अमृतचन्द्रज्योति' ऐसा ही कहा जाय, आत्माका नाम न कहा जाय तब अभेदरूपक अलंकार होता है । इसके विशेषणोंके द्वारा चन्द्रमासे व्यतिरेक भी है क्योंकि 'ध्वस्तमोह' विशेषण अज्ञानान्वकारका दूर होना बतलाता है, 'विमलपूर्ण' विशेषण लाञ्छनरहितपन तथा पूर्णता बतलाता है, 'नि सपत्नस्वभाव' विशेषण राहुविम्ब तथा मेघ आदिसे आच्छादित न होना बतलाता है तथा 'समन्तात् ज्वलतु'—विशेषण सब क्षेत्र और सब कालमें प्रकाश करना बतलाता है । चन्द्रमा ऐसा नहीं है । यहाँ टीकाकारने 'अमृतचन्द्र' ऐसा श्लेषसे अपना नाम भी सूचित किया है ॥२७५॥

अनुष्टुप्

मुक्तामुक्तैकरूपा य कर्मभि सविदादित ।

अक्षय परमात्मान ज्ञानमूर्ति नमाम्यहम् ॥१॥

अर्थ—जो कर्मोंसे मुक्त है तथा ज्ञानादिगुणोंसे अमुक्त है उस अविनाशी ज्ञानमूर्ति परमात्मा को मैं नमस्कार करता हूँ ।

अब द्रव्यकी अपेक्षा सप्तभङ्गीका अवतार करते हैं—

(१) स्यादस्ति द्रव्यम् । (२) स्यान्नास्ति द्रव्यम् । (३) स्यादस्ति नास्ति च द्रव्यम् । (४) स्यादवक्तव्य द्रव्यम् । (५) स्यादस्ति चावक्तव्य च द्रव्यम् । (६) स्यान्नास्ति चावक्तव्य च द्रव्यम् ।

इनमें सर्वथापनका निषेध करनेवाला, अनेकान्त अर्थका द्योतक, कथञ्चित् अर्थवाला निपातसज्ञक 'स्यात्' शब्दका प्रयोग किया गया है । इन सातों भङ्गीका सार इस प्रकार है—

(१) स्वद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षासे द्रव्य है ।

(२) परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षासे द्रव्य नहीं है । परद्रव्य, परक्षेत्र, परकाल और परभावका द्रव्यमें अभाव है ।

(३) क्रमसे स्व-परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षासे द्रव्य है और नहीं है ।

(४) स्वद्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव तथा परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावसे युगपद् कहे जानेकी अशक्यताकी अपेक्षासे द्रव्य अवक्तव्य है ।

(५) स्वद्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव और युगपत् स्व-परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षासे द्रव्य है तथा अवक्तव्य है ।

(६) परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव तथा युगपत् स्व-परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षासे द्रव्य नहीं है और अवक्तव्य है ।

(७) स्वद्रव्यक्षेत्र-काल-भाव और परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावके क्रमकी अपेक्षासे, तथा युगपत् स्व-परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षासे द्रव्य है, और नहीं है तथा अवक्तव्य है ।

भावार्थ—द्रव्यमे अस्तित्व, नास्तित्व और अवक्तव्यत्वके भेदसे तीन धर्म हैं । इन तीन धर्मोंका पृथक् पृथक् तथा सयोगरूपसे कथन करनेपर सात भङ्ग होते हैं । जिस समय स्वद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षासे द्रव्यके अस्तित्वका कथन होता है उस समय 'स्यादस्ति द्रव्यम्' ऐसा पहला भङ्ग होता है अर्थात् स्वद्रव्यादिकी अपेक्षासे द्रव्य है । जब परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षासे द्रव्यका कथन होता है तब 'स्यान्नास्ति द्रव्यम्', ऐसा दूसरा भङ्ग होता है । जब क्रमसे स्वद्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव तथा परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षासे कथन करते हैं तब 'स्यात् अस्तिनास्ति द्रव्यम्' यह तीसरा भङ्ग होता है अर्थात् द्रव्य है और नहीं है । जब स्वद्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव तथा परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षासे एक साथ कहना चाहते हैं तब कथन न किये जा सकनेके कारण 'स्यात् अवक्तव्य द्रव्यम्' ऐसा चौथा भङ्ग होता है अर्थात् द्रव्य अवक्तव्य है । जब स्वद्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव और एक साथ स्व-परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षासे कथन करते हैं तब 'स्यदस्ति च अवक्तव्य च द्रव्य' यह पाचवाँ भङ्ग होता है अर्थात् द्रव्य है और अवक्तव्य है । जब परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव तथा एक साथ स्व-परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षा कथन करते हैं तब 'स्यान्नास्ति चावक्तव्यं च द्रव्यम्' यह छठवाँ भङ्ग होता है अर्थात् द्रव्य नहीं है और अवक्तव्य है । तथा जब क्रमसे स्वद्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव और परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भाव तथा एक साथ स्व-परद्रव्य-क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षासे कथन करते हैं तब 'स्यादस्ति च नास्ति चावक्तव्य च द्रव्यम्' यह सातवाँ भङ्ग होता है अर्थात् द्रव्य है, नहीं है, और अवक्तव्य है । तीन धर्मोंके पृथक् पृथक् तीन और दो-दोके सयोगी तीन तथा तीन सयोगी एक सब मिलाकर धर्म सातसे अधिक नहीं होते, इसलिये सब भङ्ग सात ही होते हैं अधिक नहीं । 'सप्ताना भङ्गाना समाहारः सप्तभङ्गी' इस तरह समास करनेपर 'सप्तभङ्गी' शब्द निष्पन्न होता है ।

इस तरह स्याद्वादाधिकार पूर्ण हुआ ।

शार्दूलविक्रीडितछन्द

यस्माद् द्वैतमभूत् पुरा स्वपरयोभूत् यतोऽन्तर

रागद्वेषपरिग्रहे सति यतो जात क्रियाकारकै ।

मुञ्जाना च यतोऽनुभूतिरखिल खिन्ना क्रियाया फलं

तद्विज्ञानघनौघमग्नमधुना किञ्चिन्न किञ्चित्त्वलु ॥२७६॥

अर्थ—जिस अज्ञानभावसे पहले तो स्व और परका द्वैतरूप एक भाव हुआ, फिर उस द्वैतपनसे अपनेमे अन्तर हुआ, उस अन्तरके पड़नेसे राग-द्वेषका परिग्रहण हुआ, उसके होनेपर क्रिया और कारकोका भेद उत्पन्न हुआ और क्रिया-कारकोके भेदसे आत्माकी अनुभूति क्रियाके सम्पूर्ण फलको भोगती हुई खेदको प्राप्त हुई, वह अज्ञान इस समय विज्ञानघनके समूहमे निमग्न हो गया है अर्थात् ज्ञानरूपमे परिणत हो गया है, इसलिये अब कुछ भी नहीं है ।

भावार्थ—अज्ञानके कारण जीव और कर्मका संयोगरूप द्वैतभाव होता है । उस द्वैतसे स्वरूपमे अन्तर आता है, उस अन्तरसे आत्मामे राग-द्वेष उत्पन्न होते हैं, उन रागद्वेषोंके कारण आत्मामे क्रिया-कारकका भाव आता है अर्थात् आत्मा परका कर्ता बनता है, जब आत्मा परका

कर्ता बन गया तब आत्माकी अनुभूति स्वरूपसे च्युत हो अपनी क्रियाके फलका भोक्ता बनती है, इस स्थितिमे आत्माकी अनुभूति खेदखिन्न होती है। इस तरह समस्त अनर्थोंकी जड़ अज्ञानभाव था, मेरा वह अज्ञानभाव अब विज्ञानघनके समूहमे निमग्न हो गया है, इसलिये उपर्युक्त सब विकल्प स्वयं समाप्त हो गये हैं। मैं इस ग्रन्थका कर्ता हूँ, अतः इसके फलको भोगूँ, ऐसा जो भाव था वह अज्ञानमूलक था, अब वह अज्ञान समाप्त हो गया है, इसलिये मैं इस ग्रन्थका कर्ता और इसके फलका भोक्ता हूँ, ऐसा मेरा भाव नहीं है ॥२७६॥

अब ग्रन्थकर्ता दूसरे ढंगसे ग्रन्थके प्रति अपना अकर्तृत्व सूचित करते हैं—

उपजातिछन्द

स्वशक्तिसंसूचितवस्तुतत्त्वैव्याख्या कृतेयं समयस्य शब्दै ।

स्वरूपगुप्तस्य न किञ्चिदस्ति कर्तव्यमेवामृतचन्द्रसूरे ॥२७७॥

अर्थ—अपनी शक्तिसे वस्तुतत्त्वको सूचित करनेवाले शब्दोंके द्वारा यह समयप्राभृत आगमकी व्याख्या की गई है। आत्मस्वरूपमे लीन रहनेवाले अमृतचन्द्रसूरिका इसमे कुछ भी कर्तव्य नहीं है। यहाँ टीकाकार अमृतचन्द्रस्वामीने अपनी लघुता प्रकाशित की है। साथ ही अपने आपको 'स्वरूपगुप्तस्य' विशेषण देकर यह सिद्धान्त भी प्रकट किया है कि जब यह जीव आत्मस्वरूपमे लीन हो जाता है तब उसका परपदार्थोंके प्रति कर्तृत्वका भाव नष्ट हो जाता है। अर्थात् वह परपदार्थोंका कर्ता नहीं बनाता। इस समयप्राभृत ग्रन्थकी व्याख्याका प्रारम्भ करते समय सूरिने कहा था कि परपरिणतिका कारण जो मोह है उसके प्रभावसे मलिन मेरी चिन्मात्र-मूर्तिमे इस समयसारकी व्याख्यासे परम विशुद्धता होवे। अब ग्रन्थके अन्तमे प्रकट करते हैं कि मेरा अज्ञान विज्ञानघनमें विलीन हो गया तथा मैं स्वरूपमे लीन हो गया, इस तरह मुझमे परम विशुद्धता आई है, उसके फलस्वरूप मेरा परके प्रति कर्तृत्वभाव निकल चुका है। अतः मैं इस ग्रन्थका कर्ता नहीं हूँ। तो फिर इस व्याख्याको किसने बना दिया? इस द्रश्नका उत्तर देते हुए उन्होने कहा है कि अपनी अभिधाशक्तिके सद्भावसे सब शब्दोंमे वस्तु-स्वरूपके कहनेको सामर्थ्य रहती है। अतः शब्दोंके द्वारा ही यह व्याख्या बनाई गई है ॥२७७॥

इस प्रकार कुन्दकुन्दाचार्यविरचित समयप्राभृतके अमृतचन्द्रसूरिरचित

स्याद्वादाधिकारका प्रवचन पूर्ण हुआ।

परिशिष्ट १

तात्पर्यवृत्तिमें व्याख्यात और आत्मख्यातिमें अव्याख्यात अतिरिक्त गाथाओंका अर्थ—

(१० वीं और ११ वीं गाथाके बीच)

णाणमिह भावणा खलु कादव्वा दंसणे चरित्ते य ।

ते पुण तिण्णि वि आदा तम्हा कुण भावणं आदे ॥

अर्थ—सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य इन तीनोंमें भावना करना चाहिये और वे तीनों चूँकि आत्मा हैं इसलिए आत्मामें करना चाहिये ।

भावार्थ—पूर्वार्धमें गुण और गुणीका भेद स्वीकृतकर सम्यग्दर्शनादि तीन गुणोंका पृथक् निर्देश किया है और उत्तरार्धमें गुण-गुणीका अभेद स्वीकृतकर कहा गया है कि जिम कारण सम्यग्दर्शनादि तीनों गुण आत्मा ही हैं इसलिये आत्माकी ही भावना करना चाहिये ।

जो आदभावणमिणं णिच्चुवजुत्तो मुणी समाचरदि ।

सो सव्वदुक्खमोक्खं पावदि अचिरेण कालेण ॥

अर्थ—जो मुनि निरन्तर उसी ओर उपयोग लगाकर इस आत्म-भावनाको करता है वह थोड़े ही समयमें समस्त दु खोंसे छुटकारा पा जाता है ।

भावार्थ—आत्मध्यानकी अपूर्व महिमा है । निरन्तर तन्मयीभावसे जो आत्मध्यान करता है—सब ओरसे विकल्प-जालको हटाकर आत्मस्वरूपमें स्थिर होता है वह शीघ्र ही मोक्षका पात्र होता है ।

(१५ वीं और १६ वीं गाथाके बीचमें)

आदा खु मज्झ णाणे आदा मे दंसणे चरित्ते य ।

आदा पच्चक्खाणे आदा मे संवरे जोगे ॥

अर्थ—निश्चयसे मेरा आत्मा ज्ञानमें है, दर्शनमें है, चारित्र्यमें है, प्रत्याख्यानमें हैं, सवरमें है और योग—निर्विकल्पक समाधिमें है ।

भावार्थ—गुण-गुणीमें अभेद-विवक्षासे कथन है कि मेरा आत्मा ही ज्ञानदर्शनादिरूप है ।

(१९ वीं और २० वीं गाथाके बीच)

जीवे व अजीवे वा संपदि समयमिह जत्थ उवजुत्तो ।

तत्थेव वधमोक्खो हवदि समासेण णिदिट्ठो ॥

अर्थ—आत्मा वर्तमान समयमें जिस जीव अथवा अजीवमें उपयुक्त होता है—तन्मयी-योभावसे उन्हे उपादेय मानता है उसीमें वन्ध और मोक्ष होता है, ऐसा संक्षेपसे कहा गया है ।

भावार्थ—जब शरीरादिक अजीव पदार्थमें तन्मय होकर उन्हें ही उपादेय मानता है, तब बन्ध होता है और जब जीव—शुद्ध आत्मस्वरूपमें तन्मय होकर उसे ही उपादेय मानता है तब मोक्ष होता है ॥

जं कुणदि भावमादा कत्ता सो होदि तस्स भावस्स ।

णिच्छयदो व्यवहारा पोग्गलकम्माण कत्तारं ॥

अर्थ—आत्मा निश्चयनयसे जिस भावको करता है वह उसी भावका कर्ता होता है और व्यवहारसे पुद्गलकर्मोंका कर्ता है ।

भावार्थ—शुद्ध निश्चयनयसे आत्मा अपने ज्ञानादिभावोंका कर्ता है, अशुद्धनिश्चयनयसे रागादिक अशुद्धभावोंका कर्ता है और अनुपचरित-असद्भूत-व्यवहारनयसे पुद्गलरूप द्रव्यकर्म-दिकका कर्ता है ।

(७५ और ७६ वीं गाथाके बीच)

कत्ता आदा भणिदो ण य कत्ता केण सो उवाएण ।

धम्मादी परिणामे जो जाणदि सो हवदि णाणी ॥

अर्थ—आत्मा कर्ता कहा गया है और कर्ता नहीं कहा गया है सो किस उपायसे ? इसे जो जानता है तथा धर्म-अधर्मरूप परिणामोंको जो जानता है वह ज्ञानी है ।

भावार्थ—निश्चयनयसे आत्मा कर्ता नहीं है और व्यवहारनयसे कर्ता है, ऐसा जो जानता है वह ज्ञानी है । इसी तरह जो पुण्य-पापरूप परिणामोंको समझता है वह ज्ञानी है ।

(८६ और ८७ वीं गाथाके बीच)

पुग्गलकम्मणिमित्तं जह आदा कुणदि अप्पणो भावं ।

पुग्गलकम्मणिमित्तं तह वेददि अप्पणो भावं ॥

अर्थ—आत्मा उदयागत द्रव्यकर्मका निमित्त पाकर जिस प्रकार अपने भावको करता है उसी प्रकार द्रव्यकर्मका निमित्त पाकर अपने भावका वेदन करता है ।

भावार्थ—निश्चयनयसे आत्मा अपने ही भावका कर्ता है और अपने ही भावका भोक्ता है ।

(१२५ और १२६ वीं गाथाके बीच)

जो संगं तु सुइत्ता जाणदि उवओगमप्पगं सुद्धं ।

तं णिस्संगं साहुं परमद्विवियाणया विति ॥

अर्थ—जो साधु बाह्य और आभ्यन्तर परिग्रहको छोड़कर उपयोग लक्षणसे युक्त अपने शुद्ध आत्माको जानता है उसे परमार्थका ज्ञाता नि.संग—निर्ग्रथ साधु कहते हैं ।

जो मोहं तु सुइत्ता णाणसहावाधियं सुणदि आदं ।

त जिदभोहं साहुं परमद्विवियाणया विति ॥

अर्थ—जो साधु समस्त चेतन-चेतन एव शुभ-अशुभ परद्रव्योसे मोह छोड़कर ज्ञानस्वभावसे परिपूर्ण आत्माको जानता है उसे परमार्थके ज्ञाता पुरुष जितमोह कहते हैं ।

जो धम्मं तु मुइत्ता जाणदि उवओगमप्पगं सुद्धं ।

तं धम्मसगमुक्कं परमद्विवियाणया विति ॥

अर्थ—जो साधु शुभोपयोग परिणामरूप धर्म अर्थात् पुण्यशक्तिको छोड़कर उपयोग-लक्षणसे युक्त शुद्ध आत्माको जानता है उसे परमार्थके ज्ञाता पुरुष धर्मसगसे मुक्त कहते हैं ॥

(१८९ और १९० के बीच)

उवदेसेण परोक्खं रूवं जह पस्सिदूण णादेदि ।

भण्णदि तहेव धिप्पदि जीवो दिट्ठो य णादो य ॥

अर्थ—परोक्ष आत्माका ध्यान किस प्रकार होता है, इस प्रश्नका उत्तर देते हुए कहा गया है कि जिस प्रकार कोई पुरुष किसीके उपदेशसे परोक्ष रूपको देखकर कहता है कि मैंने उसे देख लिया, जान लिया । इसी प्रकार आगमके उपदेशसे जीवको ग्रहण कर लिया, देख लिया, तथा जान लिया, ऐसा कहा जाता है ।

को वि दिदच्छो साहू संपडिकाले भणिज्ज रूवमिणं ।

पच्चक्खमेव दिट्ठं परोक्खणाणे पवट्ठंतं ॥

अर्थ—छद्मस्थावस्थामे आत्माका परोक्षज्ञान होता है । इसके विपरीत यदि किसीका ऐसा कथन हो कि मैं आत्माका प्रत्यक्ष दर्शन करता हूँ तो उससे हम पूछते हैं—जिसने पदार्थको प्रत्यक्ष नहीं जाना है ऐसा कौन साधु इस समय कह सकता है कि मैंने इस आत्मस्वरूपको प्रत्यक्ष ही देखा है जब कि वह आत्मा परोक्ष श्रुतज्ञानका विषय हो रहा है । अर्थात् कोई नहीं कह सकता ।

भावार्थ—स्वसवेदनज्ञानकी अपेक्षा आत्माका प्रत्यक्ष जानना कहा जाता है । परन्तु इन्द्रियो द्वारा उसका ज्ञान नहीं होता, एतावता परोक्ष कहलाता है । यद्यपि आत्मा परोक्ष है तथापि उसका ध्यान निषिद्ध नहीं है ॥

(१९९ और २००वीं गाथाके बीच)

कह एस तुज्झ ण हवदि विविहो कम्मोदयफलविवागो ।

परदव्वाणुवओगो ण दु देहो हवदि अण्णाणी ॥

अर्थ—यहाँ कोई प्रश्न करता है कि यह नाना प्रकारका कर्मोदयके फलका विपाक तेरा क्यों नहीं है ? इसके उत्तरमें कहते हैं कि जिस कारण यह कर्मोदयका विपाकफल तेरे साथ लगे हुए कर्मरूप परद्रव्यका उपयोग अर्थात् उदयरूप है, इसलिये तेरता नहीं है । यह कर्मोदयके फलका विपाक तेरा नहीं है । इसी तरह यह शरीर भी तेरा नहीं है क्योंकि यह अज्ञानो है—ज्ञानदर्शनसे रहित है ।

भावार्थ—भावकर्म, द्रव्यकर्म और नोकर्म तेरे नहीं है ।

(२११ और २१२वीं गाथाके बीच)

धम्मच्छि अधम्मच्छी आयासं सुत्तभंगपुब्बेसु ।
संगं च तहा णेयं देव-मणुअ-तिरिय-णेइयं ॥

अर्थ—जिसके वाह्य द्रव्योमे इच्छा नहीं है वह अपरिग्रह—परिग्रहसे रहित कहा गया है। ऐसा जीव, धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय, आकाश, अङ्गपूर्वगतश्रुत, बाह्याभ्यन्तर परिग्रह तथा देव, मनुष्य, तिर्यञ्च और नारक पर्यायकी इच्छा नहीं करता अर्थात् इन सबको अपने शुद्धात्म-द्रव्यसे पृथक् मानता है।

(२१९ और २२०वीं गाथाके बीच)

पागफलीए मूलं णाङ्णितोयेण गवभणागेण ।
पागं होइ सुवण्णं धम्मंतं मत्थवाएण ॥

अर्थ—अशुद्ध आत्मा शुद्ध कैसे हो जाता है, इसका दृष्टान्तपूर्वक कथन करते हैं—जिस प्रकार संपाफनीकी जड़, हस्तिनीका मूत्र और सिन्दूरके साथ सीसा धोकनीकी वायुसे गलाने पर सुवर्ण बन जाता है उसी प्रकार अशुद्ध आत्मा शुद्ध बन जाता है।

कम्मं हवेई किट्टं रागादी कालिया अह विभावो ।
सम्मत्तणाणचरणं परमोसहमिदि वियाणाहि ॥
झाणं हवेइ अग्गी तवयरणं मत्तली समक्खादो ।
जीवो हवेइ लोहं धमियव्वो परमजोईहिं ॥

अर्थ—कर्म कीट है, रागादिक विभाव कालिमा है, सम्बक्त्व, ज्ञान और चारित्र परम औषधि है, ऐसा जानो। ध्यान अग्नि है, तपश्चरण मातली—पात्र कहा गया है और आत्मा लोहा है। परम योगीश्वरोको इसे तपाना चाहिये।

भावार्थ—जिस प्रकार किसी पात्रमे रखकर लोहेको परम औषधिके साथ अग्निमे तपानेसे वह सुवर्ण बन जाता है तथा उसकी कीट और कालिमा भस्म हो जाती है। इसी प्रकार तपश्चरणरूपी पात्रमे जीवरूपी लोहेको सम्यक्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्ररूप परम औषधके साथ ध्यानरूपी अग्निमे तपानेसे यह जीव शुद्ध हो जाता है तथा उसकी द्रव्यकर्मरूपी कीट और रागादिकभावकर्मरूप कालिमा भस्म हो जाती है।

(२६९ और २७० के बीच)

कायेण दुक्खवेमिय सत्ते एवं तु जं मदिं कुणसि ।
सव्वा वि एस मिच्छा दुहिदा कम्मेण जदि सत्ता ॥
वाचाए दुक्खवेमिय सत्ते एवं तु जं मदिं कुणसि ।
सव्वा वि एस मिच्छा दुहिदा कम्मेण जदि सत्ता ॥

मणसाए दुक्खवेमिय सत्ते एवं तु जं मदिं कुणसि ।
 सच्चा वि एस मिच्छा दुहिदा कम्मणेण जदि सत्ता ॥
 सच्छेण दुक्खवेमिय सत्ते एवं तु जं मदिं कुणसि ।
 सच्चा वि एस मिच्छा दुहिदा कम्मणेण जदि सत्ता ॥
 कायेण च वाया वा मणेण सुहिदे करेमि सत्ते ति ।
 एवं पि हवदि मिच्छा सुहिदा कम्मणेण जदि सत्ता ॥

अर्थ—मैं शरीरके द्वारा जीवोको दु खी करता हूँ, यदि ऐसी तू बुद्धि करता है तो तेरी यह सब बुद्धि मिथ्या है क्योंकि कर्मके द्वारा ही जीव दु खी होते हैं ।

मैं वचनके द्वारा जीवोको दु खी करता हूँ, यदि ऐसी बुद्धि करता है तो तेरी यह सब बुद्धि मिथ्या है क्योंकि कर्मके द्वारा ही जीव दु खी होते हैं ।

मैं मनके द्वारा जीवोको दु खी करता हूँ, यदि ऐसी तेरी बुद्धि है तो तेरी यह सब बुद्धि मिथ्या है क्योंकि कर्मके द्वारा जीव दु खी होते हैं ।

मैं शास्त्रके द्वारा जीवोको दु खी करता हूँ, ऐसी यदि तेरी बुद्धि है तो यह सब मिथ्या है क्योंकि जीव कर्मसे ही दु खी होते हैं ।

मैं शरीर, वचन और मनके द्वारा जीवोको सुखी करता हूँ, ऐसी यदि तेरी बुद्धि है तो यह सब मिथ्या है क्योंकि कर्मसे ही जीव सुखी होते हैं ।

(२७० और २७१ वी गाथाके बीच)

जा संकप्पवियप्पो ता कम्मं कुणदि असुहसुहजणय ।

अप्पसरूवा रिद्धी जाव ण हियए परिप्फुरइ ॥

अर्थ—जब तक बाह्य पदार्थोंमें सकल्प और विकल्प करता है तथा जब तक हृदयमें आत्मस्वरूप ऋद्धि प्रस्फुरित नहीं होती है तब तक शुभ-अशुभको उत्पन्न करनेवाले कर्मको करता है ।

भावार्थ—स्त्री, पुत्र तथा शरीर आदि पदार्थोंमें 'ये मेरे हैं' इस प्रकारके भावको सकल्प कहते हैं, और अन्तरङ्गमें हर्ष-विषादरूप परिणतिको विकल्प कहते हैं । जब तक ये दोनों विद्यमान रहते हैं तब तक पुण्य-पाप कर्मोंका बन्ध होता है । परन्तु जब हृदयमें शुद्धात्मस्वरूपका ध्यान जागृत होता है और उपर्युक्त सकल्प-विकल्प दूर हो जाते हैं तब सब प्रकारका बन्ध रुक जाता है ।

(२८५ और २८६ के बीच)

आधाकम्मादीया पुग्गलदव्वस्स जे इमे दोसा ।

कहमणुमण्णादि अण्णेण कीरमाणा परस्स गुणा ॥

आधाकम्मं उद्देशियं च पोग्गलमयं इमं दव्वं ।
कहं तं मम कारविदं जं णिच्चमचेदणं वुत्तं ॥

अर्थ—अध.कर्म आदिक जो ये पुद्गलद्रव्यके दोष हैं उन्हे तू आत्माके कैसे मानता है क्योंकि ये दूसरेके द्वारा—गृहस्थके द्वारा किये हुए परके आहाररूप पुद्गलके गुण हे ।

अध कर्म और उद्देश्यसे बनाया गया जो आहार है वह पुद्गलद्रव्यमय है वह मेरा कराया हुआ कैसे हो सकता है क्योंकि वह तो नित्य अचेतन कहा गया है ।

(३१६ और ३१७ वीं गाथाके बीच)

जो पुण गिरावराहो चेदा णिस्संकिदो दु सो होदि ।
आराहणाए णिच्चं वट्टदि अहमिदि वियाणंतो ॥

अर्थ—जो अज्ञानी जीव सापराध है वह तो सशङ्कित होता हुआ कर्मफलको तन्मय होकर भोगता है । परन्तु जो निरपराध ज्ञानी पुरुष है वह कर्मोदय होनेपर क्या करता है, यह इस गाथामें बताते हुए कहा है कि—

जो ज्ञानी पुरुष निरपराध है वह नि शङ्कित रहता है और 'मै ज्ञान-दर्शनस्वरूप आत्मा हूँ', ऐसा जानता हुआ निरन्तर उमकी आराधनामें तत्पर रहता है ।

(३३१ और ३३२ वीं गाथाके बीच)

सम्मत्ता जदि पयडी सम्मादिट्ठी करेदि अप्पाणं ।
तम्हा अचेदणा दे पयडी णणु कारगो पत्तो ॥

अर्थ—यदि सम्यक्त्वप्रकृति आत्माको सम्यग्दृष्टि करती है, ऐसा माना जाय, तो तेरे मतमें अचेतन प्रकृति सम्यक्त्वको करनेवाली हुई ।

परिशिष्ट २

समयप्राभृतकी अकारादि क्रमसे गाथानुक्रमणी

	गाथा-संख्या		गाथा-संख्या
अ		अरसमरूवमगंध	४९
		अवरे अज्जवसाणेसु	४०
अज्जवसाणणिमित्तं	२६७	असुहं सुहं व दव्व	३८१
अज्जवसिदेण वधो	२६२	असुह सुहं व रूव	३७६
अट्टवियप्ये कम्म	१८२	असुहो सुहो व गधो	३७७
अट्टविहं पि य कम्म	४५	असुहो सुहो व गुणो	३८०
अण्णदवियेण	३७२	असुहो सुहो व फासो	३७९
अण्णाणमओ भावो	१२७	असूहो सुहो व रसो	३७८
अण्णाणमया भावा	१२९	असुहो सुहो व सद्दो	३७५
अण्णाणमया भावा	१३१	अह जाणओ उ भावो	३४४
अण्णाणमोहिदमदी	२३	अह जीवो पयडी तह	३३०
अण्णास्स स उदओ	१३२	अह ण पयडी ण जीवो	३३१
अण्णाणी कम्मफलं	३१६	अह दे जण्णो कोहो	११५
अण्णाणी पुण रत्तो	२१९	अहमिक्को खलु सुद्धो	३८
अण्णो करेइ अण्णो	३४८	अहमिक्को खलु सुद्धो	७३
अत्ता जस्सामुत्तो	४०५	अहमेदं एदमह	२०
अपडिक्कमणं दुविहं	२८३	अहवा एसो जीवो	३२९
अपडिक्कमणं दुविहं	२८४	अहवा मण्णसि मज्झ	३४१
अपरिग्गहो अणिच्छो	२१०	अह सयमप्पा परिणमदि	१२४
अपरिग्गहो अणिच्छो	२११	अह संसारत्थाण	६३
अपरिग्गहो अणिच्छो	२१२	अह सयमेव हि परिणमदि	११२
अपरिग्गहो अणिच्छो	२१३		
अपरिणमत्तमिह सय	१२२	आ	
अप्पडिकमण अप्पडिसरणं	३०७	आउक्खयेण मरण	२४८
अप्पाणमप्पणा रुधिरुण	१८७	आउक्खयेण मरणं	२४९
अप्पाणमयाणंता	३९	आऊदयेण जीवदि	२५१
अप्पाणमयाणंतो	२०२	आउदयेण जीवदि	२५२
अप्पा णिच्चो जससिज्जपदेसो	३४२	आददि दव्वभावे	२०३
अप्पाणं आयतो	१८९		

	गाथा-सख्या		गाथा-सख्या
आदा खु मज्झ णाण	२७७	एदेण दु सो कत्ता	९७
आघाकम्मं उद्देसिय	२८७	एदेसु हेदुभूदेसु	१३५
आघाकम्माईया	२८६	एदाहि य णिव्वत्ता	६६
आभिणिसुदोहि	२०४	एमादिए दु विविहे	२१४
आयारादी णाणं	१७६	एमेव कम्मपयडी	१४९
आयासं पि णाणं	४०१	एमेव जीवपुरिसो	२२५
आसि मम पुव्वमेद	२१	एमेव मिच्छदिट्ठी	३२६
		एमेव य ववहारो	४८
इ		एमेव सम्मदिट्ठी	२२७
इणमण्णं जीवादो	२८	एय तु अविवरीद	१८३
इय कम्मववणाण	२९०	एय तु जाणिऊण	३८२
		एयत्तणिच्छयगओ	३
		एय तु असभूद	२२
उ		एवमलिये अदत्ते	२६३
उदओ असजमस्स दु	१३३	एवमिह जो दु जीवो	११४
उदयविवागो विविहो	१९८	एव हि सावराहो	३०३
उप्पण्णोदयभोगो	२१५	एव जाणादि घाणी	१८५
उप्पादंदि करेदि य	१०७	एव ण को वि मोक्खो	३२३
उम्मग्ग गच्छत	२३४	एवं णाणी सुद्धो	२७९
उवओगस्स अणाई	८९	एव तु णिच्छयणयस्स	३६०
उवओए उवओगो	१८१	एवं पराणि दब्बाणि	९६
उपघायं कुव्वंतस्स	२३९	एव पुग्गलदव्व	६४
उवघाय कुव्वतस्स	२४४	एव वघो उ दुण्ह वि	३१३
उवभोगमिदियेहि	१९३	एव मिच्छादिट्ठी	२४१
		एव ववहारणओ	२७२
ए		एव ववहारस्स उ	३५३
एएण कारणेण दु	८२	एव ववहारस्स दु	३६५
एए सव्वे भावा	४४	एवविहा बहुविहा	४३
एएसु य उवओगो	९०	एवं सखुवएस	३४०
एएहि य सवघो	५७	एव सम्मदिट्ठी	२००
एक्क च दोण्णि तिण्णि	६५	एवं सम्मादिट्ठी	२४६
एक्कस्स दु परिणामो	१३८	एव हि जीवराया	१८
एक्कस्स दु परिणामो	१४०	एसा दु जा मई दे	२५९
एदम्हि रदो णिच्च	२०६		
एदाणि णत्थि जेसि	२७०		
एदे अचेदणा खलु	१११		
एदेण कारणेण दु	१७६		

	गाथा-संख्या		गाथा-संख्या
		चारित्तपडिणिवद्ध	१६३
क		चेया उ पयडिअट्ठ	३१२
कणयमया भावादो	१३०		
कम्मइयवग्णासु य	११७	छ	
कम्म ज पुव्वकय	३८३	छिददि भिददि य तथा	२३८
कम्म ज सुहमसुहं	३८४	छिददि भिददि य तथा	२४३
कम्म णाणं ण हवइ	३९७	छिज्जदु वा भिज्जदु वा	२०९
कम्म पडुच्च कत्ता	३११	ज	
कम्म वद्धमवद्धं	१४२	जइ जीवेण सहच्चिव	१३९
कम्ममसुहं कुसील	१४५	जइ णवि कुणइ छेद	२८९
कम्मस्ताभावेण य	१९२	जइया इमेण जीवेण	७१
कम्मस्त य परिणाम	७५	जइया स एव सत्तो	२२२
कम्मस्सुदय जीवं	४१	ज कुणइ भावमादा	९१
कम्मे णोकम्महिं य	१९	ज कुणइ भावमादा	१२६
कम्मेहिं दु अण्णाणी	३३२	जं भाव सुहमसुह	१०२
कम्मेहिं भमाडिज्जइ	३३४	जं सुहमसुहमुदिणं	३८५
कम्मेहिं सुहाविज्जइ	३३३	जदि जीवो ण सरीर	२६
कम्मोदएण जीवा	२५४	जदि पुग्गलकम्ममिणं	८५
कम्मोदएण जीवा	२५५	जदि सो परदव्वाणि य	९९
कम्मोदएण जीवा	२५६	जदि सो पुग्गलदव्वी	२५
कह सो धिप्पई अप्पा	२९६	जया विमुचए चेया	३१५
कालो णाणं ण हवइ	४००	जह कणयमग्गतविय	१८४
केहिं चि दु पज्जएहिं	३४५	जह को वि णरो जंपइ	३२५
केहिं चि दु पज्जएहिं	३४६	जह चिट्ठ कुव्वंतो	३५५
को णाम भणिज्ज बुहो	२०७	जह जीवस्स अणणुवओगो	११३
को णाम भणिज्ज बुहो	३००	जह ण वि सक्कमणज्जो	८
कोहादिसु वट्टतस्स	७०	जह णाम को वि पुरिसो	१७
कोहुवजुत्तो कोहो	१२५	जह णाम को वि पुरिसो	३५
		जह णाम को वि पुरिसो	१४८
ग		जह णाम को वि पुरिसो	१३७
गधरसफासरूवा	६०	जह णाम को वि पुरिसो	२८८
गवो णाण ण हवइ	३९४	जह परदव्व सेडदि	२६१
गुणसण्णिदा दु एदे	११२	जह परदव्व सेडदि	२६२
		जह परदव्वं सेडदि	२६३
च		जह परदव्व सेडदि	२६४
चउविह अपेयभेयं	१७०		

	गाथा-संख्या		गाथा-संख्या
जह पुण सो चिय	२२६	जीवस्स णत्थि वग्गो	५२
जह पुण सो चैव णरो	२४२	जीवस्स णत्थि वण्णो	५०
जह पुरिसेणाहारो	१७९	जीवस्स दु कम्मेण य	१३७
जह फलिहमणी सुद्धो	२७८	जीवस्साजीवस्स दु	३०९
जह वंघे चित्ततो	२९१	जीवादिसद्दहण	१५५
जह वघे धित्तूण य	२९२	जीवे कम्म वद्ध	१४१
जह मज्जं पिवमाणो	१९६	जीवे ण सयं वद्धं	११६
जह राया ववहारा	१०८	जीवो कम्मं उहय	४२
जह विसमुवभु जतो	१९५	जीवो चरित्त-दसण	२
जह सिप्पिओ उ कम्मफल	३५२	जीवो चैव हि एदे	६२
जह सिप्पिओ उ कम्म	३४९	जीवो ण करेदि घड	१००
जह सिप्पिओ उ करणाणि	३५१	जीवो परिणामयदे	११८
जह सिप्पिओ उ करणेहि	३५०	जीवो वंघो य तथा	२९४
जह सिप्पिओ उ चिट्ठ	३५४	जीवो वघो य तथा	२९५
जह सेडिया दु	३५६	जे पुग्गलदब्बाण	१०१
जह सेडिया दु	३५७	जो अप्पणा दु मण्णदि	२५३
जह सेडिया दु	३५८	जो इदिये जिणित्ता	३१
जह सेडिया दु	३५९	जो कुणदि वच्छलत्त	२३५
जम्हा कम्मं कुब्बइ	३३५	जो चत्तारि वि पाए	२२९
जम्हा घाएइ परं	३३८	जो चैव कुणइ	३४७
जम्हा जाणइ णिच्चं	४०३	जो जम्हि गुणे दब्बे	१०३
जम्हा दु अत्तभाव	८६	जो ण करेदि जुगुप्प	२३१
जम्हा दु जहण्णादो	१७१	जो ण कुणइ अवरारहे	३०२
जा एस पयडीयट्टं चेया	३१४	जो ण मरइ ण य दुहिदो	२५८
जावं अपडिक्कमणं	२८५	जो दु ण करेदि कखं	२३०
जाव ण वेदि विसेसतर	६९	जोघेहि कदे जुद्धे	१०६
जिदमोहस्स दु जइया	३३	जो पस्सदि अप्पाण	१४
जीवणिवद्धा एए	७४	जो पस्सदि अप्पाणं	१५
जीवपरिणामहेदुं	८०	जो पुण णिरवराओ	३०५
जीवम्हि हेदुभूदे	१०५	जो मण्णदि जीवेमि य	२५०
जीवस्स जीवरूव	३४३	जो मण्णदि हिंसामि य	२४७
जीवस्स जे गुणा केइ	३७०	जो मरइ जो य दुहिदो	२५७
जीवस्स णत्थि केइ	५३	जो मोह तु णिणित्ता	३२
जीवस्स णत्थि रागो	५१		

	गाथा-संख्या		गाथा-संख्या
जो वेददि वेदिज्जदि	२१६	गाणस्स दसणस्स य	३६९
जो समयपाहुडमिण	४१५	गाणस्स पडिणिवद्धं	१६२
जो सव्वसगमुक्को	१८८	गाणावरणादीयस्स	१६५
जो सिद्धभत्तिजुत्तो	२३३	गाणी रागप्पजहो	२१८
जो सुयणाण सव्व	१०	गादूण आसवाणं	७२
जो सो दु णेहभावो	२४०	णिदियसथुयवयणाणि	३७३
जो सो अणेहभावो	२४५	णिच्च पच्चक्खाणं	३८६
जो हवइ असंमूढो	२३२	णिच्छयणयस्स एवं	८३
जो हि सुएणहिगच्छइ	९	णियमा कम्मपरिणद	१२०
		णिव्वेयसमावण्णो	३१८
ण		णेव य जीवट्टाणा	५५
ण कुदो चि वि उप्पण्णो	३१०	णो ठिदिवघट्टाणा	५४
ण ज्झवसाणं णाणं	४०२		
णत्थि दु आसवबंधो	१६६	त	
णत्थि मम को वि मोहो	३६	त एयत्तविहतं	५
णत्थि मम घम्म आदी	३७	त खलु जीवणिवद्धं	१३६
ण उ होइ मोक्खमग्गो	४०९	त णिच्छये जुज्जदि	२९
ण मयइ पयडिमभव्वो	३१७	त जाण जोग उदयं	१३८
णयरम्मि वण्णिदे जह	३०	तत्थ भवे जीवाणं	६१
ण य रायदोसमोहं	२८०	तह जीवे कम्माणं	५९
ण रसो दु हवइ णाणं	३९५	तह णाणिस्स दु पुव्वं	१८०
ण वि एस मोक्खमग्गो	४१०	तह णाणिस्स वि विविहे	२२१
ण वि कुव्वइ कम्मगुणे	८१	तह णाणी वि दु जइया	२२३
ण वि कुव्वइ ण वि वेयइ	३११	तह विय सच्चे दत्ते	२६४
ण वि परिणमदि ण गिल्लदि	७६	तम्हा उ जो विसुद्धो	४०७
ण वि परिणमदि ण गिल्लदि	७७	तम्हा दु हित्तु लिगे	४११
ण वि परिणमदि ण गिल्लदि	७८	तम्हा ण को वि जीवो	३३७
ण वि परिणमदि ण गिल्लदि	७९	तम्हा ण को वि जीवो	३३९
ण वि सक्कइ धित्तु ज	४०६	तम्हा ण मेत्ति णिच्चा	३२७
ण वि होदि अप्पमत्तो	६	तम्हा दु कुसीलेहि	१४७
ण सय बद्धो कम्मे	१२१	तिविहो एसुवओगो	९४
णाणं सम्मादिट्ठि	४०४	तिविहो एसुवओगो	९५
णाणगुणेण विहीणा	२०५	तेसि पुणो वि य इमो	११०
णाणमघम्मो ण हवइ	३९९	तेसि हेऊ भणिया	१९०
णाणमया भावाओ	१२८		

	गाथा-सख्या		गाथा-संख्या
		पाखडीलिगेसु व	४१३
थ		पुग्गलकम्म कोहो	१२३
भेयाई अवरारहे	३०१	पुग्गलकम्म मिच्छ	८८
		पुग्गलकम्म रागो	१९९
द		पुढवी पिंडसमाणा	१६९
दसणाणचरित्त	१७२	पुरिसित्थयाहिलासी	३३६
द सणणाणचरित्त किंचि	३६६	पुरिसो जह को वि	२२४
दसणाणचरित्त किंचि	३६७	पोग्गलदब्ब सद्दत्तपरिणय	३७४
दसणाणचरित्त किंचि	३६८		
दसणाणचरित्ताणि	१६		
दव्वगुणस्स य आदा	१०४	फ	
दवियं जं उप्पज्जइ	३०८	फासो ण ह्वइ णाण	३९६
दव्वे उवभुजते	१९४		
दिट्ठी जहेव णाणं	३२०	व	
दुक्खिदसुहिदे जीवे	२६६	वघाण च सहाव	२९३
दुक्खिदसुहिदे सत्ते	२६०	बंधुवभोगणिमित्ते	२१७
दोह्लु वि णयाण भणिय	१४३	बुद्धी ववसाओ वि य	२७१
		भ	
घ		भावो रागादिजुदो	१६७
घम्मावम्मं च तथा	२६९	भुंजतस्स वि विविहे	२२०
घम्मो णाणं ण ह्वइ	३९८	भूयत्येणाभिगदा	१३
		प	
प		म	
पथे मुस्सत्त पस्सिदूण	५८	मज्झ परिग्गहो जइ	२०८
पक्के फलम्हि पडिए	१६८	मारिमि जीवावेमि य	२६१
पज्जत्तापज्जत्ता	६७	मिच्छत्त अविरमणं	१६४
पडिकमण पडिसरण	३०६	मिच्छत्तं जइ पयडी	३२८
पण्णाए धित्तव्वो जो चेदा	२९७	मिच्छत्तं पुण दुविह	८७
पण्णाए धित्तव्वो जो णादा	२९९	मोक्ख असद्दहंतो	२७४
पण्णाए धित्तव्वो जो दट्ठा	२९८	मोक्खपहे अप्पाण	४१२
परमट्ठवाहिरा जे	१५४	मोत्तूण णिच्छयट्ठं	१५६
परमट्ठम्हि दु अठिदो	१५२	मोहणकम्मस्सुदया	६८
परमट्ठो खलु समओ	१५१		
परमप्पाण कुब्ब	९२	र	
परमप्पाणमकुब्बं	९३	रत्तो वंधदि कम्म	१५०
परमाणुमित्तय पि हु	२०१	रागो दोसो मोहो जीवस्सेव	३७१
पाखडीलिगाणि व	४०८		

	गाथा-संख्या		गाथा-संख्या
रागो दोसो मोहो य	१७७	वेदंतो कम्मफलं	३८७
रायम्हि य दोसम्हि य	२८१	वेदंतो कम्मफलं	३८८
रायम्हि य दोसम्हि य	२८२	वेदंतो कम्मफलं	३८९
राया हु णिग्गदोत्ति य	४७		
रुव णाण ण हवइ	३९२	सत्ति दु णिरुवभोज्जा	१७४
		ससिद्धिराघसिद्ध	३०४
ल		सत्य णाणं ण हवइ	३९०
लोगसमणाणमेय	३२२	सद्दहदि य पत्तियदि य	२७५
लोयस्स कुणइ विण्हू	३२१	सद्दो णाणं ण हवइ	३९१
		सम्मत्तपडिणिवद्ध	१६१
व		सम्महिद्धी जीवा	२२८
वदित्तु सव्वसिद्धे	१	सम्सद्दसणणाणं	१४४
वण्णो णाण ण हवइ	३९३	सव्वहू णु णाणदिट्ठो	२४
वस्यस्स सेदभावो	१५७	सव्वे करेइ जीवो	२६८
वत्यस्स सेदभावो	१५८	सव्वे पुव्वणिवद्धा	१७३
वत्यस्स सेदभावो	१५९	सव्वे भावे जम्हा	३४
वत्युं पडुच्च जं पुण	२६५	सामण्णपच्चया खलु	१०९
वदणियमाणि धरंता	१५३	सुदपरिचिदाणुभूया	४
वदसमिदीगुत्तीओ	२७३	सुद्ध तु वियाणंतो	१८६
ववहारणओ भासदि	२७	सुद्धो सुद्धादेशो	१२
ववहारभासिएण उ	३२४	सेवंतो वि ण सेवइ	१९७
ववहारस्स दरीसण	४६	सोवण्णियं पि णियलं	१४६
ववहारस्स दु आदा	८४	सो सव्वणाणदरिसी	१६०
ववहारिओ पुण णओ	४१४		
ववहारेण दु आदा	९८		
ववहारेण दु एदे	५६		
ववहारेणुवदिस्सइ	७	हेउअभावे णियमा	१९१
ववहारोऽभूत्थो	११	हेदु चदुव्वियप्पो	१७८
विज्जारइमारुढो	२३६	होदूण निरुवभोज्जा	१७५

स

ह

परिशिष्ट ३

कलश-काव्योंकी अनुक्रमणी

	काव्य-संख्या		काव्य-संख्या
अ		अविचलितचिदात्म	२७५
		अस्मिन्ननादिनि महत्यविवेक	४४
अकर्ता जीवोऽयं	१९४		
अखण्डितमनाकुलं	१४	आ	
अचिन्त्यशक्ति स्वयमेव	१४४	आक्रामन्नविकल्पभावमचलं	९३
अच्छाच्छाः स्वयमुच्छलन्ति	१४१	आत्मनश्चिन्तयैवाल	१९
अज्ञानतस्तु सतृष्णाम्यवहार	५८	आत्मभावान्करोत्यात्मा	५६
अज्ञानमयभावानामज्ञानी	६८	आत्मस्वभाव परभावभिन्न	१०
अज्ञानमेतदधिगम्य	१६९	आत्मा ज्ञान स्वयं ज्ञानं	६२
अज्ञानान्मृगतृष्णिकां जलधिया	५८	आत्मान परिशुद्धमीप्सुभि	२०७
अज्ञान ज्ञानमप्येवं	६१	आत्मानुभूतिरिति	१३
अज्ञानी प्रकृतिस्वभाव	१९६	आसंसारत एव वावति	५५
अतः शुद्धनयायत्तं	७	आसंसारविरोधिसंवर	१२५
अत्यन्तं भावियत्वा विरति	२३२	आसंसारात्प्रतिपदममी	१३८
अथ स्याद्वादशुद्धचर्यं	२४६		
अथ महामदनिर्भरमन्थरं	११३	इ	
अद्वैतापि हि चेतना	१८३	इति परिचिततत्त्वं	२८
अध्यास्य शुद्धनय	१२०	इति वस्तुस्वभाव स्व ज्ञानी	१७६
अध्यास्यात्मनि सर्वभाभभवत	२५८	इति वस्तुस्वभाव स्व नाज्ञानी	१७७
अनन्तधर्मणस्तत्त्वं	२	इति सति सह	३१
अनवरतमनन्तै	१८७	इतीदमात्मनस्तत्त्व	२४५
अनाद्यनन्तमचल	४१	इत्. पदार्थप्रथनावगुण्ठनात्	२३३
अनेनाध्यवसायेन	१७१	इतो गतमनेकता	२७२
अन्येभ्यो व्यतिरिक्तमात्म	२३४	इत्थ ज्ञानक्रकचकलना	४५
अयि कथमपि मृत्वा	२३	इत्थ परिग्रहमपास्य समस्तमेव	१४५
अथालिम्बनकाल एव कलयन्	२५६	इत्थज्ञानविमूढाना	२६१
अलमलमतिजल्पै	२४३	इत्याद्यनेकनिजशक्ति	२८३
अवतरति न यावद्	२९	इत्यालोच्य विवेच्य	१७८

	काव्य-संख्या		काव्य-संख्या
इत्येवं विरचय्य सप्रति	४८	एकस्य मूढो न तथा परस्य	७१
इदमेकं जगच्चक्षु	२४४	एकस्य रक्तो न तथा परस्य	७२
इदमेवात्र तात्पर्यं	१२२	एकस्य वस्तुन इहान्यतरेण	२००
इन्द्रजालमिदमेवमुच्छलत्	९१	एकस्य वाच्यो न तथा परस्य	८४
		एकस्य वेद्यो न तथा परस्य	८८
उ		एकस्य शान्तो न तथा परस्य	८२
उदयति न नयश्री	९	एकस्य सूक्ष्मो न तथा परस्य	७७
उन्मुक्तमुन्मोच्यमशेषतस्तत्	२३५	एकस्य हेतुर्न तथा परस्य	७८
उभयनयविरोधघ्वसिनि	४	एष ज्ञानघनो नित्य	१५
		एपैकैव हि वेदना	१५६
ए			
एकं ज्ञायकभावनिर्भर	१४०	क	
एकत्व व्यवहारतो न तु	१७	कथमपि समुपात्तयित्व	२०
एकत्वे नियतस्य शुद्धनयतो	६	कथमपि हि लभन्ते	२१
एकमेव हि तत्स्वाद्यं	१३९	कर्ता कर्ता भवति न यथा	९९
एकश्चित्तश्चिन्मय एव भावो	१८४	कर्ता कर्मणि नास्ति	९८
एक ज्ञानमनाद्यनन्तमचल	१६०	कर्तारं स्वफलेन यत्किल	१५२
एक. परिणमति सदा	५२	कर्तुर्वेदयितुश्च युक्तिवशतो	२०८
एक. कर्ता चिदहमिह	४६	कर्तृत्व न स्वभावोऽस्य	१९३
एको दूरात्यजति मदिरा	१०१	कर्म सर्वमपि सर्वविदो	१०३
एको मोक्षपथो य एष	२३९	कर्मैव प्रवितर्क्य कर्तृहृत्कैः	२०३
एवं ज्ञानस्य शुद्धस्य	२३७	कपायकलिरेकतः	२७३
एव तत्त्वव्यस्थित्या	२६२	कान्त्यैव स्नपयन्ति ये	२४
एकस्य कर्ता न तथा परस्य	७४	कार्यत्वादकृत न कर्म	२०२
एकस्य कार्यं न तथा परस्य	७९	कृतकारितानुमननै	२२४
एकस्य चेत्यो न तथा परस्य	८६	किलश्यन्ता स्वयमेव	१४२
एकस्य चैको न तथा परस्य	८१	क्वचित्कलसति मेचक	२७१
एकस्य जीवो न तथा परस्य	७६		
एकस्य द्विष्टो न तथा परस्य	७३	घृत्कुम्भाभिधानेऽपि	४०
एकस्य दृश्यो न तथा परस्य	८७		
एकस्य नाना न तथा परस्य	८५	चिच्छक्तिव्याप्तसर्वस्य	३६
एकस्य नित्यो न तथा परस्य	८३	चित्पिण्डचण्डिमविलासिविकास	२६७
एकस्य दृढो न तथा परस्य	७०	चित्रात्मशक्तिसमुदायमयो	२६९
एकस्य भातो न तथा परस्य	८९	चिरमिति नवतत्त्व	८
एकस्य भावो न तथा परस्य	८०	चित्त्वभावभरभावितभावा	९२
एकस्य भोक्ता न तथा परस्य	७५	चैद्रूप्य जडरूपता च	१२६

	काव्य-संख्या		काव्य-संख्या
ज		नित्यमविकारसुस्थित	२६
जयति सहजतेज	२७४	निर्वर्त्यते येन यदत्र किञ्चित्	३८
जानाति यः स न करोति	१६७	नि शेषकर्मफल	२३०
जीव. करोति यदि पुद्गलकर्म	६३	निपिद्धे सर्वस्मिन्	१०४
जीवाजीवविवेकपुष्कलदृशा	३३	नीत्वा सम्यक् प्रलयमखिल	१९२
जीवादजीवमिति	४३	नैकस्य हि कर्तारौ द्वौ	५४
ट		नैकान्तसगतदृशा स्वयमेव वस्तु	२६४
टङ्कोत्कीर्णविशुद्धबोधविसरा	२६०	नोभौ परिणमत. खलु	५३
टङ्कोत्कीर्णस्वरसनिचित	१६१		
त		प	
तज्ज्ञानस्यैव सामर्थ्यं	१३४	पदमिदं ननु कर्म दुरासद	१४३
तथापि न निरर्गलं	१६६	परद्रव्यग्रहं कुर्वन्	१८६
तदय कर्म शुभाशुभभेदतो	१००	परपरिणतिहेतोर्मोहनाम्नोऽनुभावात्	३
त्यक्तं येन फलं स कर्म	१५३	परपरिणतिमुज्झत्	४७
त्यक्त्वाऽशुद्धिविधायि	१९०	परमार्थेन तु व्यक्त	१८
त्यजतु जगदिदानी	२२	पूर्णेकाच्युतशुद्धबोधमहिमा	२२१
द		पूर्ववद्वनिजकर्म	१४६
दर्शनज्ञानचारित्र्ययात्मा	२३८	पूर्वालम्बितबोध्यनाशसमये	२५५
दर्शनज्ञानचारित्र्यैस्त्रित्वा	१६	प्रच्युत्य शुद्धनयत	१२१
दर्शनज्ञानचारित्र्यैस्त्रिभिः.	१७	प्रज्ञाछेत्री शितेय	१८१
दूर भूरिविकल्पजालगहने	९४	प्रत्यक्षालिखितस्फुटस्थिर	२५१
द्रव्यलिङ्गमकारमौलितै	२४२	प्रत्याख्याय भविष्यत्कर्म	२२७
द्विधाकृत्य प्रज्ञाक्रकच	१८०	प्रमादकलित कथं भवति	१८९
ध		प्राकारकवलिताम्बर	२५
घोरोदारमहिम्ननादिनिघने	१२३	प्राणोच्छेदमुदाहरन्ति मरण	१५९
न		प्रादुर्भावविराममुद्रित	२५९
		व	
न कर्म बहुल जगन्न	१६४	वन्धच्छेदात्कलयदतुलं	१९१
न जातु रागादि	१७५	वहिलुंठति यद्यपि	२११
ननु परिणाम एव किल	२१०	वाह्यार्थग्रहणस्वभावभरतो	२४९
नम समयसाराय	१	वाह्यार्थं परिपीतमुज्झित	२४७
न हि विदद्यति वद्वस्पृष्ट	११	भ	
नाश्नुते विषयसेवनेऽपि यत्	१३५	भावयेद्भूदविज्ञान	१३०
नास्ति सर्वेऽपि सम्बन्ध	१९९	भावास्तवाभावमय प्रपन्नो	११५
निजमहिमरताना	१२८	भावो रागद्वेषमोहैर्विना यो	११४

काव्य-संग्या

काव्य-संग्या

भित्वा नर्वमपि स्वलक्षण	१८२	र	
भिन्नक्षेत्रनिपण्णवोध्य	२५३	रागजन्मनि विगिराना पर	२२०
भूतं भान्तमभूतमेव	१२	रागद्वेषद्वेषमृदवते	२२६
भेदज्ञानोच्छलन	१३२	रागद्वेषविभाज्यभूतमृदवती	२२२
भेदविज्ञानत निद्धा	१३१	रागद्वेषविभाज्यभूतमृदवती	११९
भेदोन्मादभ्रमरसभरा	११२	रागद्वेषविभाज्य हि नभति	२१७
भोक्तृत्व न स्वभावोऽस्य	१९५	रागद्वेषोत्पन्नक तत्त्वदृष्ट्या	२१५
		रागादयो वन्यनिदानमुत्ता	१७८
		रागादीनाभुदयमदय	१७९
		रागादीना जगिति विगमान्	१२४
		रागादीना जरोधनी	१३३
		रागोद्गारमहार्सेन सुफल	१६३
		रन्धन् वन्य नवमिति	१६२
			ल
		लोकः कर्मततोऽस्तु	१६५
		लोक यादवत एक एष	१५५
			व
य एव मुक्त्वा नयपक्षपातं	६९		
यत्तु वस्तु कुर्वते	२१३	वर्णादिसामयमिदं	३९
यत्सन्नाशमुपैति तन्न नियतं	१५७	वर्णाद्या वा रागमोहोदयो वा	३७
यदि कथमपि धारावाहिना	१२७	वर्णाद्यैः सहितस्तथा	४२
यदिह भवति रागद्वेष	२१९	वस्तु चैकमिह नान्यवस्तुनो	२१२
यदेतज्ज्ञानात्मा	१०५	विकल्पकः पर कर्ता	९५
यत्र प्रतिक्रमणमेव	१८८	विगलन्तु कर्मविपतव	२२९
यस्माद् द्वैतमभूत्पुरा	२७६	विजहति न हि सत्ता	११८
य करोति स करोति केवल	९६	विरम किमपरेणाकार्यकोला	३४
य. परिणमति स कर्ता	५१	विश्रान्त. परभावभावकलना	२५७
य पूर्वभावकृतकर्म	२३१	विश्वान्निभक्तोऽपि हि यत्प्रभावा	१७२
यादृक् तादृगिहास्ति	१५०	विश्वं ज्ञानमिति प्रतर्क्य	२४८
यावत्पाकमुपैति कर्मविरति	११०	वृत्त कर्मस्वभावेन	१०७
ये तु कर्तारमात्मानं	१९८	वृत्त ज्ञानस्वभावेन	१०६
ये तु स्वाभावनियम	२०१	वृत्यशभेदतोऽयन्त	२०६
ये त्वेन परिहृत्य	२४०	वेद्यवेदकविभावचलात्वाद्	१४७
ये ज्ञानमात्रनिजभावमयी	२६५	व्यतिरिक्त परद्रव्यादेवं	२३६
योऽय भावो ज्ञानमात्रो	२७०	व्यवहरणतयः स्याद्यद्यपि	५

	काव्य-संख्या		काव्य-संख्या
व्यवहारविमूढदृष्टय.	२४१	स्याद्वादकौशलसुनिश्चल	२६६
व्याप्यव्याप्यकता तदात्मनि	४९	स्याद्वाददीपितलसन्महसि	२६८
व्यावहारिकदृशैव केवल	२०९	स्वशक्तिसंसूचितवस्तुतत्त्वं	२७७
		स्वक्षेत्रस्थितये पृथग्विघ	२५४
शुद्धद्रव्यनिरूपणार्पित	२१४	स्वेच्छासमुच्छलदनल्प	९०
शुद्धद्रव्यस्वरसभावनात्	२१५	स्वं रूप किल वस्तुनोऽस्ति	१५८
सकलमपि विहायाह्वाय	३५	हेतुस्वभावानुभवाश्रयाणा	१०२
समस्तमित्येवमपास्य कर्म	२२८		
सन्धस्यन्निजबुद्धिपूर्वमनिश	११६	क्षणिकमिदमिहैक.	२०५
सन्धस्तव्यमिद समस्तमपि	१०९		
सपद्यते सवर एष	१२९	ज्ञप्ति करोति न हि	९७
सम्यग्दृष्टय एव साहसमिद	१५४	ज्ञानमय एव भाव	६६
सम्यग्दृष्टिः स्वयमयमहं	१३७	ज्ञानवान् स्वरसतोऽपि	१४९
सम्यग्दृष्टेर्भवति नियत	१३६	ज्ञानस्य संचेतनयैव नित्यं	२२३
सर्वतः स्वरसनिर्भरभाव	३०	ज्ञानादेव ज्वलनपयसो	६०
सर्वत्राव्यवसानमेवमखिल	१७३	ज्ञानाद्विवेचकतया तु	५९
सर्वद्रव्यमय प्रपद्य	२५२	ज्ञानिन् कर्म न जातु	१५१
सर्वस्यामेव जीवन्त्या	११७	ज्ञानिनो न हि परिग्रहभावं	१४८
सर्वं सदैव नियत	१६८	ज्ञानिनो ज्ञाननिर्वृत्ता	६७
मिद्धान्तोऽयमुदात्तचित्त	१८५	ज्ञानी करोति न	१९७
स्थितेति जीवस्य निरन्तराया	६५	ज्ञानी जानन्नपीमा	५०
स्थितेत्यविघ्ना खलु पुद्गलस्य	६४	ज्ञेयाकारकलङ्कमेचकचित्ति	२५०

परिशिष्ट ४

उद्धृत श्लोक और गाथाओंकी अनुक्रमणा

श्लोक	पृष्ठ	श्लोक	पृष्ठ
अत शुद्धनयायत्त	२२	द्रव्य तत, षयञ्चिन्	६
अतो रङ्ग इति ज्ञेय.	५० (टि०)	न जन्मनः प्राट् न च	६१
अपडिकमणं अपरिसरण	२४८	न सामान्यात्मनोदेति	७
इह घटरूपेण यथा	७	नित्यं तत्प्रत्यभिज्ञानात्	७
उच्चालिदम्हि पाए	६७ (टि०)	नित्यं तत्प्रत्यभिज्ञाना-	२९८
एएण कारणेण दु	९	पज्जयविन्दुद दव्व	२७
एएण कारणेण दु	२५७	पडिकमणं पडिमरणा	२४८
कम्मं ज पुव्वकयं	२४९	परिणममानस्य चित्तस्	९६
चारित्तं खलु धम्मो	३	परिणमदि जेण दव्वं	४३
जइ जिणमअ पवज्जइ	१९	परिणमदि जेण दव्वं	२५५ (टि०)
जीवकृत परिणाम	९६	मरदु व जियदु व जीवो	६७ (टि०)
जीवपरिणामहेदु	९	मिथ्याभिप्रायनिर्मुक्ति	२२
जीवपरिणामहेदु	२५७	मिथ्याभिप्रायनिर्मुक्ति	१५०
जीवो परिणमदि जदा	४३	मिथ्यातमूहो मिथ्या चैत्	२६
जो जह्मि गुणे दव्वे	२०३	यन्नाटथवस्तुन. पूर्वं	५९ (टि०)
जो जह्मि गुणे दव्वे	२५५	राज्ञि धर्मिणि धर्मिष्ठाः	११९
णत्थि विणा परिणामं	९२	वस्त्वस्ति स्वतः सिद्धं	६
ण वि कुव्वइ कम्मगुणे	९	सदेकनित्यविक्तव्यास्	२६
ण वि कुव्वइ कम्मगुणे	२५७	सदृष्टिज्ञानवृत्तानि	३
ण हि तस्स तण्णिमित्तो	६७ (टि०)	सभापति. सभासभ्या	५९ (टि०)
त्वामेव वीततमस	२५४	सम्महसण णाण	३४
द्रव्यपर्याययोरैक्य	३५	सज्ञा-संख्या-विज्ञोपाच्च	३५

परिशिष्ट ५
शब्द-कोष

	गा०		गा०
अतिव्याप्ति दोष	६८	अप्रतिबुद्ध	९९
जो लक्ष्य और अलक्ष्य दोनोंमें रहे, ऐसा लक्षण, जैसे जीव अमूर्तिक है ।		कर्म, नोकर्मको आत्मरूप और आत्माको कर्म-नोकर्म रूप माननेवाला जीव अप्रतिबुद्ध है—अज्ञानी है ।	
अघर्म	३७	अप्रमत्त	६
जीव और पुद्गलके ठहरनेमें सहायक द्रव्य ।		सप्तमगुणस्थानसे लेकर चौदहवें गुणस्थान तकके जीवोंको अप्रमत्त कहते हैं ।	
अध्यवसान	३९	अभव्य	२७३
आत्माकी रागादिरूप परिणतिको अध्यवसान कहते हैं ।		जिसे रत्नत्रय प्राप्त होनेकी योग्यता न हो उसे अभव्य कहते हैं । इसके विपरीत जिसे रत्नत्रय प्राप्त करनेकी योग्यता है उसे भव्य कहते हैं ।	
अध्यात्मस्थान	५२	अमूढदृष्टि अग	२३२
स्व और परमें एकत्वका भाव होना ।		समस्त भावोंमें मूढता नहीं करना ।	
अनुभागस्थान	५२	अमेचक	१६
कर्मप्रकृतियोंके फलदानकी तरतमता ।		आत्माकी शुद्ध अवस्थाको अमेचक कहते हैं ।	
अनुमोदना (अनुमनन)		अवधिज्ञान	२०४
किसी कार्यकी अनुमोदना करना ।		जो इन्द्रिय और मनकी सहायताके बिना रूपी द्रव्योंको अवधि—सीमा लिये हुए जानता है वह अवधि-ज्ञान है । इसके २ भेद हैं—भवप्रत्यय और क्षयोपशम-निमित्तक ।	
अनेकान्त	१	अविरतिभाव	८९
वस्तुमें रहनेवाले परस्पर विरोधी अनेक घर्मोंका सद्भाव ।		असयमरूप भावको अविरतिभाव कहते हैं । यह प्राणि-असंयम और इन्द्रिय-असयमके भेदसे दो प्रकारका है । प्राणि-असयमके ६ और इन्द्रिय-असंयमके ६ भेद हैं ।	
अपर्याप्ति	६७	अज्ञान	२३
अपर्याप्तिकके दो भेद हैं—१ निवृत्त्यपर्याप्तिक और लब्ध्यपर्याप्तिक । जिनकी शरीरपर्याप्ति पूर्ण तो नहीं हुई है परन्तु नियमसे पूर्ण हो जायगी वे निवृत्त्यपर्याप्तिक कहलाते हैं । गर्भ और उपपाद जन्म वालोंकी प्रथम अन्तर्मुहुर्तमें यह अवस्था होती है । उसके बाद वे नियमसे पर्याप्तिक हो जाते हैं । जिनकी एक भी पर्याप्ति पूर्ण नहीं हुई है और न होगी वे लब्ध्यपर्याप्तिक हैं । यह अवस्था सम्मूर्च्छन जन्मवाले मनुष्य और तिर्यञ्चोके ही होती है ।		मिथ्यात्वसे दूषित ज्ञान अज्ञान है । इसके कुमति, कुश्रुत और कुअवधिके भेदसे तीन भेद हैं ।	

	गाथा	गाथा
अव्याप्तिदोष	६८	उपादान कारण ८२
लक्ष्यके एक देशमें रहनेवाला लक्षण, जैसे जीव रागादिसे रहित है ।		जो स्वयं कार्यरूप परिणमता है वह उपादान कारण है, जैसे घडाका उपादान मिट्टी ।
असंभव	५८	उपादानोपादेयभाव ११
जिसका लक्ष्यमें रहना सम्भव न हो, जैसे जीवका लक्षण अज्ञान		जो स्वयं कार्यरूप परिणमन करता है वह उपादान है, और उससे जो कार्य होता है वह उपादेय है । यह उपादानोपादेयभाव एक द्रव्यमें ही होता है, भिन्न द्रव्योंमें नहीं ।
आघःकर्म	२८७	कर्तृकर्मभाव ७०
जो आहार पापकर्मसे उपाजितद्रव्यके द्वारा बनाया गया है उसे आघ कर्म कहते हैं ।		जो कार्यरूप परिणमन करता है उसे कर्ता और जो परिणमन है उसे कर्म कहते हैं । जैसे 'मिट्टीसे घट बना', यहाँ मिट्टी कर्ता है और घट कर्म है ।
आभिनिवोधिक ज्ञान	२०४	कर्म १९
यह मतिज्ञानका दूसरा नाम है । इन्द्रिय और मनकी सहायतासे जो ज्ञान होता है उसे मतिज्ञान कहते हैं । इसके अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा भेदसे चार भेद हैं ।		ज्ञानावरणादि द्रव्यकर्म आत्माके प्रत्येक प्रदेशो के साथ कर्मणवर्गणाके कर्मरूप होनेके उम्मेदवार पुद्गल परमाणु लगे हुए हैं । आत्माके रागादि भावोंका निमित्त पाकर वे कर्मरूप परिणम जाते हैं ।
आलोचना	३८५	कर्मबन्धनके चार पाये २२९
वर्तमानके दोपोपर पश्चात्ताप करना ।		मिथ्यात्व, अविरति, कषाय, योग ।
आस्रव	६९	कषाय १६३
आत्मामें कर्मप्रदेशोका आगमन आस्रव कहलाता है । इसके द्रव्यास्रव और भावास्रवके भेदसे दो भेद हैं ।		जो आत्माके चारित्रगुणका घात करे उसे कषाय कहते हैं । इसके अनन्तानुबन्धी आदि १६ भेद हैं ।
उदयस्थान	५३	केवलज्ञान २०४
अपना फल प्रदान करनेमें समर्थ कर्मोंकी उदयावस्था ।		जो सर्वद्रव्य और उनकी सब पर्यायोको युगपत् जानता है उसे केवलज्ञान कहते हैं ।
उद्देशिक	३८६	कारित २२४ (क०)
जो आहार किसीके निमित्तसे बनाया जाता है उसे उद्देशिक कहते हैं ।		किसी कार्यको दूसरोसे कराना ।
उपगूहन अग	२३३	कृत २२४ (क०)
परनिन्दाका भाव नहीं होना । इस अगका दूसरा नाम उपवृहण भी है, जिसका अर्थ आत्मगुणोंकी वृद्धि करना है ।		किसी कार्यको स्वयं करना ।
उपयोग	३६	क्रियानय २६६ (क०)
आत्माकी चैतन्यगुणसे सम्बन्ध रखने वाली परिणतिको उपयोग कहते हैं । इसके दो भेद हैं—१ ज्ञानोपयोग और २ दर्शनोपयोग ।		चारित्रके आचरणपर बल देना ।
		गर्हा ३०६
		गृहकी साक्षीपूर्वक दोशोका प्रकट करना गर्हा है ।

गाथा

गुण

७५

जो द्रव्यके आश्रय रहे परन्तु दूसरे गुणसे रहित हो उसे गुण कहते हैं। ये गुण सामान्य और विशेषकी अपेक्षा दो प्रकारके हैं।

गुणस्थान

५५

मोह और योगके निमित्तसे होनेवाले आत्मपरिणामोके तारतम्यको गुणस्थान कहते हैं। इसके १४ भेद हैं—१ मिथ्यात्व, २ सासादन, ३ मिथ्र, ४ असयत सम्यग्दृष्टि, ५ देशसयत, ६ प्रमत्तसयत, ७ अप्रमत्तसयत, ८ अपूर्वकरण, ९ अनिवृत्तिकरण, १० सूक्ष्मसाम्यराय, ११ उपशान्तमोह, १२ क्षीणमोह, १३ सयोगकेवली और १४ अयोगकेवली।

विशेष ज्ञानके लिये जीवकाण्डका गुणस्थानाधिकार द्रष्टव्य है।

गुप्ति

२७३

मन वचन कायरूप योगोका अच्छी तरह निग्रह करनेको गुप्ति कहते हैं। इसके ३ भेद हैं—१ मनोगुप्ति, २ वचनगुप्ति और ३ कायगुप्ति।

चारित्र

२

निश्चयसे आत्मस्वरूपमें स्थिरताको चारित्र कहते हैं। व्यवहारसे आत्मस्वरूपमें स्थिरता प्राप्त करानेमें सहायक व्रत, समिति, गुप्ति आदिको चारित्र कहते हैं।

चिदात्मा

२७५ (क)

चैतन्यस्वरूप आत्मा

जितेन्द्रिय

३१

जो स्पर्शन, रसन, प्राण, चक्षु और कर्ण इन पाँच इन्द्रियोंको अपने नियन्त्रणमें रखता है वह जितेन्द्रिय है।

जीवस्थान

५५

जीवोंके समस्त भेदोंको संगृहीत करना जीवसमास है। उसके १४ भेद हैं। यथा—एकेन्द्रियके वादर और सूक्ष्मकी अपेक्षा दो भेद, द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय और सत्ती पंचेन्द्रिय तथा असेनी पञ्चेन्द्रिय इन सात-

गाथा

युगलोके पर्याप्त और अपर्याप्तकी अपेक्षा दो-दो भेद करनेसे १४ जीवसमास होते हैं। जीवसमासके ५७ तथा ९८ भी भेद होते हैं। विस्तारके लिये जीवकाण्डका जीवसमास प्रकरण द्रष्टव्य है।

ज्ञान

२

निश्चयसे आत्मतत्त्वका सशय, विपर्यय और अनध्यवसायसे रहित ज्ञान सम्यक्ज्ञान है। व्यवहारसे जीवादि प्रयोजनभूत पदार्थोंमें यथार्थज्ञानको सम्यक्ज्ञान कहते हैं। यही ज्ञान जब मिथ्यात्वके उदयसे दूषित होता है तब मिथ्याज्ञान कहलाता है।

ज्ञायकभाव

६

जीवादि पदार्थोंको जाननेवाला आत्माका भाव ज्ञायकभाव कहलाता है।

ज्ञेय-ज्ञायकभाव

९५

जिसे जाना जावे उसे ज्ञेय कहते हैं और जो जाननेवाला है उसे ज्ञायक कहते हैं।

ज्ञाननय

२६६ (क)

जाननेपर बल देना।

तप

२७३

इच्छाओके निरोधको तप कहते हैं। इसके बाह्य और आभ्यन्तरके भेदसे दो भेद हैं। बाह्य तप अनशन, ऊनोदर, वृत्तिपरिसख्यान, रसपरित्याग, विवक्तशय्यासन और कायकलेशके भेदसे छह प्रकारका है। और आभ्यन्तर तप प्रायश्चित्त, विनय, वैयावृत्य, स्वाध्याय, व्युत्सर्ग और ध्यानके भेदसे छह प्रकारका है।

तीर्थंकर

२६

धर्मकी आम्नायको चलानेवाले तीर्थंकर कहलाते हैं। ये प्रत्येक अवसर्पिणी और उत्सर्पिणीमें चौबीस-चौबीस होते हैं।

त्रिविध उपयोग

९५

मिथ्यादर्शन, अज्ञान और अत्रिरति।

दर्शन

२

निश्चयसे परपदार्थसे भिन्न और अपने गुणपर्यायो

से अभिन्न आत्मा की श्रद्धा होना दर्शन या सम्यग्दर्शन है । व्यवहारसे जीवादि पदार्थोंका श्रद्धान होना सम्यग्दर्शन है । दर्शनावरण कर्मके क्षय या क्षयोपशम से प्रकट होनेवाला सामान्यावलीकनरूप दर्शन इससे पृथक् गुण है ।

द्वेष

७६

जिसमें उत्पाद, व्यय और त्रौव्य पाया जावे अथवा जो गुण और पर्यायोंसे सहित हो उसे द्रव्य कहते हैं । द्रव्य छह है—१ जीव, २ पुद्गल, ३ धर्म ४ अधर्म, ५ आकाश और ६ काल ।

द्रव्य

५१

अप्रीतिरूप परिणाम

धर्म

३७

जाव और पुद्गलके चलनेमें सहायक द्रव्य ।

धारणा

३०६

पञ्चनमस्कारादि बाह्य द्रव्यका आलम्बनकर चित्तको स्थिर करना धारणा है

नय

१३

जो पदार्थके एक अश-परस्पर विरोधी दो धर्मोंमें से एक धर्मको ग्रहण करता है वह नय कहलाता है । इसके अद्यात्म ग्रन्थोंमें निश्चय और व्यवहारके भेदसे दो भेद किये गये हैं । तथा सामान्यतया द्रव्यानुयोगमें द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक भेद किये गये हैं । इन्हीं दो नयोंके नैगम, सगह, व्यवहार, ऋजुसूत्र, शब्द और ममभिरूढ भेद होते हैं । अन्य ग्रन्थकारोंने निश्चय-नयके शुद्ध निश्चयनय और अशुद्ध निश्चयनय इस प्रकार दो भेद किये हैं । तथा व्यवहारनयके सद्भुत और असद्भुतके भेदसे २ भेद कर उनके अनुपचरित और उपचरित भेद किये हैं । नयका विशिष्ट ज्ञान करनेके लिए आलापपद्धति और पञ्चाध्यायिका नयप्रकरण द्रष्टव्य है ।

नयतत्त्व

१३

जीव, जगोव, पुण्य, पाप, आत्मव, संवर, निर्जरा बन्ध और मोक्ष ये नौ तत्व हैं इन्हींको नौ पदार्थ कहते हैं ।

गाथा

गाथा

निक्षेप

१३

नय और प्रमाणके अनुसार प्रचलित लोकव्यवहारको निक्षेप कहते हैं । इसके नाम, स्थापना, द्रव्य और भावकी अपेक्षा चार भेद हैं । इनका विस्तृत वर्णन कर्मकाण्ड अथवा सर्वार्थसिद्धि और राजवार्तिकमें द्रष्टव्य है ।

नि.शङ्कित अग

२२८

इहलोकभय, परलोकभय, अत्राणभय, अगुप्ति-भय, वेदनाभय, अकस्माद्भय और मरणभय इन सात भयोंसे रहित होना नि शङ्कित अग है । इस अगका धारक जीव उक्त सात भयोंसे भीत होकर श्रद्धानसे विचलित नहीं होता ।

नि काक्षित अंग

२३१

कर्मफलकी इच्छा नहीं करना ।

निन्दा

३०६

आत्मसाक्षीपूर्वक दोषोको प्रकट करना निन्दा है ।

निमित्त-नैमित्तिकभाव

१००

जो कार्यकी सिद्धिमें सहायक होता है उसे निमित्त कहते हैं और निमित्तसे जो कार्य होता है उसे नैमित्तिक कहते हैं । निमित्तके साक्षात्-निमित्त और परम्परा-निमित्तकी अपेक्षा दो भेद हैं । कुम्भकार अपने योग और उपयोगका कर्त्ता है, यह साक्षात्-निमित्त है और कुम्भकार घटका कर्त्ता है, यह परम्परा-निमित्त है निमित्तकारण

८२

जो उपादानकारणके द्वारा होनेवाली कार्यरूप परिणतिमें सहायक होता है उसे निमित्तकारण कहते हैं । जैसे घडाकी उत्पत्तिमें कुम्भकार आदि ।

निर्जरा

१९३

कर्मोंका एकदेश क्षय होना निर्जरा है । इसके सविपाक और अविपाकके भेदसे दो भेद हैं ।

निर्विचिकित्सा अंग

२३१

जुगुप्सा नहीं करना ।

निवृत्ति

३०६

वहिरङ्ग विषय-कपायादिकमें होनेवाली चेष्टासे चित्तकी प्रवृत्तिको रोकना निवृत्ति है ।

	गाथा		गाथा
नोकर्म	१९	प्रत्याख्यान	३४
आदारिक, वैक्रियिक, आहारक और तैजस ये चार शरीर नोकर्म कहलाते हैं ।		परका त्याग करना ।	
पञ्चत्व	४३	प्रत्याख्यान	३८४
मृत्यु । मृत्युके समय जीवका शरीर पञ्चभूतोंमें विखर जाना है । इसलिये पञ्चरूप हो जानेको मृत्यु कहते हैं ।		आगामी दोषोका त्याग करना ।	
परसमय	२	प्रत्याय	५१
जो पुद्गलकर्म प्रदेशोमे स्थित है अर्थात् उन्हें आत्मरूप या आत्माके मानता है वह परसमय है ।		आस्रवके कारण । मिथ्यात्व, अविरमण, कषाय और योग ।	
परिग्रह	२०८	प्रमत्त	६
वाह्य पदार्थोंके ममत्वभावको परिग्रह कहते हैं । इसके अन्तरङ्ग और वहिरङ्गके भेदसे २ भेद हैं । अन्तरङ्ग १४ प्रकारका और वहिरङ्ग १० प्रकार है ।		प्रथमसे पष्ठगुणस्थान तकके जीव प्रमत्त कहलाते हैं ।	
परिहार	३०६	प्रभावना अंग	२३६
मिथ्यात्व तथा रागादिक दोषोंसे आत्माका निवारण करना परिहार है ।		विद्यारूपी रथपर आरूढ होकर जिनेन्द्रदेवके ज्ञान की प्रभावना करना ।	
पर्याय	७६	प्रमाण	१३
कालक्रमसे होनेवाली द्रव्यकी अवस्थाको पर्याय कहते हैं ।		जो पदार्थके परस्पर विरोधी दोनो धर्मोंको ग्रहण करता है उसे प्रमाण कहते हैं । प्रमाणनाम ज्ञानका है । इसके प्रत्यक्ष और परोक्षके भेदसे दो भेद हैं । सर्वदेशप्रत्यक्ष और एकदेशप्रत्यक्षकी अपेक्षा प्रत्यक्षके दो भेद हैं । परोक्षप्रमाणके स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान, और आगम ये पाच भेद हैं । दूसरी विवक्षासे मति और श्रुत परोक्षप्रमाण है ।	
पर्याप्त	६७	प्राकरणिफ	१९७
जिनकी शरीरपर्याप्ति पूर्ण हो चुकती है उन्हें पर्याप्त कहते हैं ।		विवाह आदि कार्योंके स्वामित्वको रखनेवाला व्यक्ति । इसे बुदेलखण्डमें 'पगरेत' कहते हैं ।	
पुद्गल	२	वन्ध	७१
रूप, रस, गन्ध और स्पर्शसे सहित द्रव्य पुद्गल-द्रव्य है । ज्ञानावरणादि कर्म पुद्गलद्रव्य ही हैं ।		कपायसहित परिणामोंके कारण आत्मप्रदेशोंके साथ कर्ममप्रदेशोंका एकक्षेत्रावगाहरूप सम्बन्ध होना वन्ध है ।	
प्रतिक्रमण	३८३		
पूर्वकृत शुभाशुभ कर्मोंसे अपनेको पश्चात्ताप करना ।			
प्रतिक्रमण	३०६		गाथा
किये हुए दोषोका निराकरण करना प्रतिक्रमण है			
प्रज्ञा	२९४	भाव्यभावक भाव	९५
भेदज्ञान रूपवृद्धि ।		जिसका अनुभव किया जाता है उसे भाव्य और जो अनुभव करता है उसे भावक कहते हैं ।	
प्रतिसरण	३०६	भेदविज्ञान	१९
सम्यक्चारित्र्यमें आत्माको प्रेरित करना प्रतिसरण है ।		शरीर तथा कर्मजन्य विकारीभावोंसे आत्माको पृथक् भेदविज्ञान जानना है ।	

मन-पर्ययज्ञान	गाथा २०४	वर्गणा	गाथा ५२
जो इन्द्रियोकी सहायताके विना दूसरेके मनमें स्थित रूपी पदार्थोंको जानता है उसे मन पर्ययज्ञान कहते हैं। इसके २ भेद है—१ ऋजुमति और २ विपुलमति।		वर्गोंके समूहको वर्गणा कहते हैं।	
मार्गणास्थान	५३	वात्सल्य अंग	२३५
जिनमें जीवकी खोज की जाये उसे मार्गणा कहते हैं। इसके गति, इन्द्रिय, काय, योग, वेद, कषाय, ज्ञान, सयम, दर्शन, लेख्या, भव्यत्व, सम्यक्त्व, सन्नित्व और आहारके भेदसे चौदह भेद हैं।		साधुओंके मोक्षमार्गमें स्नेहभाव होना।	
मिथ्यात्व	८७	विकल्प	१३
परपदार्थसे भिन्न आत्माकी प्रतीति नही होना मिथ्यात्व है। अथवा जीवादि सात तत्वों या नौ पदार्थोंका यथार्थ श्रद्धान नही होना मिथ्यात्व है।		चारित्रमोहके उदयसे परपदार्थोंमें जो ममत्वभाव होता है उसे विकल्प कहते हैं।	
मुक्ति	२७३ (क)	विशुद्धिस्थान	५४
जीवकी समस्त कर्मरहित शुद्ध अवस्था।		कपायके उदयकी मन्दतारूप स्थान।	
मेचक	१६	वेद्य-वेदकभाव	२१६
आत्माकी कर्मोदयसे क्लृप्त अवस्थाको मेचक कहते हैं।		आत्मा जिस भावका वेदन करता है वह वेद्य है और वेदन करनेवाला आत्मा वेदक है।	
मोक्षपथ	१५५	व्यवहारनय	११
जीवादि पदार्थोंका श्रद्धानरूप सम्यक्त्व, उनके ज्ञानरूप सम्यग्ज्ञान और रागादिक परित्यागरूप चारित्र्य ये तीनों ही मोक्षके पथ हैं।		जो किसी अखण्डद्रव्यमें गुण-गुणीका भेद करता है। अथवा दूसरे द्रव्यके सयोगसे होनेवाले भावोंको दूसरे द्रव्यका जानता है वह व्यवहारनय है।	
योगस्थान	५३	व्रत	२७३
काय, वचन और मनके निमित्तसे आत्मप्रदेशोंमें होनेवाले परिस्पन्दको योगस्थान कहते हैं।		हिंसादि पाँच पापोंके त्यागको व्रत कहते हैं। यह त्याग एकदेश और सर्वदेशकी अपेक्षा दो प्रकारका है। एकदेशत्यागको अणुव्रत और सर्वदेशत्यागको महाव्रत कहते हैं।	
राम	५१	व्याप्य-व्यापकभाव	७५
प्रीतिरूप परिणाम		जिसमें व्याप्त हुआ जावे उसे व्याप्य और जो व्याप्त हो उसे व्यापक कहते हैं। जैसे मिट्टीका घडा। यहाँ घडा व्याप्य है और मिट्टी व्यापक है। यह व्याप्य-व्यापकभाव एक ही द्रव्यमें वनता है।	
लवणखिल्यलीला	१५	शील	२७३
जिस प्रकार नमकडली सब ओरसे खारी है		इन्द्रियदमनको शील कहते हैं।	
उसी प्रकार आत्मा सब ओरसे ज्ञायक स्वभाव है।	गाथा	शुद्धनय	११
वर्ग	५२	जो द्रव्यको अभेदरूपसे जानता है तथा परद्रव्य के सयोगसे होनेवाले भावको उस द्रव्यका स्वभाव नही समझता वह शुद्धनय है। इसीका नाम निश्चय नय है।	
अविभागप्रतिच्छेदोंके धारक कर्मपरमाणुओंको वर्ग कहते हैं।			

	गाथा	गाथा
शुद्धि	३०६	संवर १८१
गुरुके द्वारा प्रदत्त प्रायश्चित्तको धारण करना शुद्धि है ।		नवीन कर्मोंका नही आना संवर है ।
श्रुतज्ञान	२०४	संस्थान ५०
मतिज्ञानके द्वारा जाने हुए पदार्थको विशेषतासे जानना श्रुतज्ञान है । इसके अक्षरात्मक और अनक्षरात्मकके भेदसे २ भेद हैं ।		आकृति । इसके समचतुरस्रसंस्थान आदि ६ भेद हैं ।
श्रुतकेवली	१	संहनन ५०
द्वादशाङ्गके ज्ञाता मुनि । ये मुनि छठवें गुणस्थानसे लेकर बारहवें गुणस्थान तक होते हैं । श्रुतकेवलीका लक्षण ९-१० गाथामें देखें ।		शरीरगत हृड्डीयोका विन्यास । इसके वज्र-वृषभनाराचसंहनन आदि ६ भेद हैं ।
समय	१	सिद्ध १
आत्मा, अथवा जीवाजीवादि समस्त पदार्थ ।		जिनकी आत्मासे समस्त कर्मोंका सम्बन्ध सदाके लिये छूट जाता है वे सिद्ध कहलाते हैं । ये सिद्ध लोकके अग्रभागमें तनुवातवलयसम्बन्धी उपरितन ५२५ घनुषके क्षेत्रमें रहते हैं ।
समयप्राभूत	१	स्थितिवन्धस्थान ५४
जीवका निरूपण करनेवाला शास्त्र अथवा समस्त-पदार्थोंका सार—जीवतत्त्व ।		भिन्न-भिन्न स्वभाववाली कर्मप्रकृतियोंका कालान्तरमें स्थित रह सकना ।
समिति	२७३	स्थितीकरण २३४
प्रमादरहित प्रवृत्तिको समिति कहते हैं । इसके पाँच भेद हैं—१ ईर्या, २ भाषा, ३ एपणा, ४ आदान-निक्षेपण और ५ प्रतिष्ठापन ।		उन्मार्गमें जाते हुए अपने आपको तथा परको स्थिर करना ।
सर्वज्ञ	२४	स्पर्द्धक ५२
समस्त द्रव्य तथा उनकी अनन्तानन्त पर्यायोको जाननेवाला सर्वज्ञ कहलाता है ।		वर्गणाओंके समूहको स्पर्द्धक कहते हैं ।
संकल्प	१३	संयम २६६ (क)
दर्शनमोहके उदयसे परपदार्थोंमें जो आत्मवृद्धि होती है उसे संकल्प कहते हैं ।		इन्द्रिय-मनोनिग्रह और प्राणिरक्षण ।
सकलेशस्थान	५४	स्याद्वाद २४६, २६६, २६८ (क)
कषायके उदयकी तीव्रताके स्थान ।		स्यात् (कथञ्चित्) को अपेक्षासे कथन करना । इसे अपेक्षावाद भी कहते हैं ।
संयमलब्धिस्थान	५४	स्याद्वादशुद्धि २६४ (क)
चारित्र्यमोहके विपाककी क्रमसे निवृत्ति होनेरूप स्थान ।		एकान्तका निराश करके अनेकान्तका प्रतिपादन करना ।
		स्वसमय २
		जो अपने दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य स्वभावमें स्थित है उसे स्वसमय कहते हैं ।

